RUDOLF ROCHOLLS PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

WERNER ELERT
AUS HELDRUNGEN

AGAD. LAND. BIBL.

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 7. FEBRUAR 1910.

1910
QUELLE & MEYER
LEIPZIG

210

Druck von C. G. Naumann, Leipzig.

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549828_0092

Inhaltsverzeichnis.

Zur Einleitung. Seite

1. Rocholls Leben 1
2. Übersicht über seine Philosophie im allgemeinen 11

Die Philosophie der Geschichte 26

A. Geschichte und Kritik der früheren Versuche 26

1. Die theologischen Versuche 27
2. Die humanistischen Versuche 31
3. Die materialistischen Versuche 41

B. Der positive Aufbau 48

Erste Abteilung 49

1. Die Faktoren der Geschichte 49
2. Die Arbeit der Geschichte 55

Zweite Abteilung 59

1. Erster Völkerkreis. Grundbau. Turanisch-mongolische Schicht 59
2. Zweiter Völkerkreis. Aufbau. Die Arier 73
3. Dritter Völkerkreis. Rom 78
4. Die Zeitenmitte. Der Schneidungspunkt der Linien morgen- und abendländischer Denkweise. Der Mittler 83
5. Dritter Völkerkreis. Rom 89
6. Zweiter Völkerkreis. Die Arier 93
7. Weitester Völkerkreis, einschließlich des Wiedereintritts der turanisch-mongolischen Schicht 98

Dritte Abteilung 117

1. Rätsel der Geschichte 117
2. Ertrag der Geschichte 125

Ergebnis und Abschluß 130

Kritische Schlußbetrachtung 132

1.

Will man eine philosophische Arbeit eines Mannes betrachten, der seine Selbstbiographie „Einsame Wege“ überschrieben hat, so wird man gut tun, zunächst einen Blick auf diese Wege zu werfen, um vom Ganzen des Lebenswerkes aus ein gerechtes Verständnis des Einzelnen vorzubereiten. Die eigentümlichen Lebensschicksale, die Beziehungen zu anderen Menschen, die mannigfachen kulturellen Einflüsse nähren doch gewiß zum guten Teil den Boden, der die Wurzeln der Weltanschauung eines Denkers umschließt. Gräbt man diesen Wurzeln nach, Schicht um Schicht den Boden aufwerfend, dann wird man am ersten der Gefahr vorbeugen, bei der Beurteilung eines anerkannt Einsamen heterogene Maßstäbe anzulegen. Und das verstehende Nachempfinden wird die Vorbedingung sein für eine alsdann notwendige möglichst sachliche Würdigung, für das Herausfinden des in Ansehung des Gesamtverlaufs unserer Geistesgeschichte Wertvollen. So sei der Betrachtung von Rocholls Hauptwerk, seiner Philosophie der Geschichte, eine knappe Darstellung seines Lebens und seiner literarischen Tätigkeit vorangeschickt, an die sich ein vorbereitender Überblick über seine Philosophie im allgemeinen anschließen möge.[1])

Rudolf Rocholl wurde am 27. September 1822 zu Rhoden in Waldeck geboren. Bis zum neunten Jahr blieb er, nachdem ihm der Vater, Arzt und Kreisphysikus, in Ausübung seines Berufes früh gestorben war, mit Mutter und Geschwistern im Hause des Großvaters, des Pfarrers Steinmetz. Dann kommt er zum Bruder der Mutter, Pfarrer in Klausthal, vier Jahr später, „völlig unreif“ wie er selbst meint, in die Sekunda des Gymnasiums zu Corbach. Sein Leben lang hat er daran getragen, nicht die nötige grammatische Vorbildung

[1]) Hauptquelle für das Leben ist die genannte Selbstbiographie „Einsame Wege“ (Bd. I 1881, 2. Aufl. 1898. Bd. II 1898). Einige Daten entnehmen wir dem Nekrolog H. Hübeners im „Alten Glauben“ (1906 Nr. 28—31).

erhalten zu haben. War ihm in Klausthal in der Germania des Tacitus für deutsches Altertum das Herz aufgegangen, so läßt ihn in Corbach die alte Kilianskirche zum erstenmal „die Schönheit der Kunst alter deutscher Steinmetzen und die Innigkeit dieser heiligen Malerei auf Goldgrund“ empfinden.

1840 zieht er nach Jena, um Theologie zu studieren. Mit Begeisterung schließt er sich der Burschenschaft an, während ihm die Theologie nur wenig Geschmack abgewinnen kann. Nur der geistvolle Kirchenhistoriker Hase fesselt ihn; noch im hohen Alter weiß Rocholl ihm Dank, daß er bei ihm gelernt, immer auf erste Quellen zurückzugehen. Vor allem aber ziehen ihn die „Halleschen Jahrbücher“ Arnold Ruges an. „Man sah Strauß, Feuerbach und Bruno Bauer auf die altorthodoxen Burgen Sturm laufen. Jede vermeintliche Bresche wurde notiert, jeder Kernschuß mit Jauchzen akkompagniert. Es galt der jungen morgenfingrigen Freiheit.“ Von den damals geschlossenen Freundschaften sind bleibend bedeutungsvoll die mit Friedrich Maassen, späterem Professor des kanonischen Rechts in Wien, und dem Publizisten Franz von Florencourt, die später beide zur römischen Kirche übertraten. 1842 wird Rocholl im Duell lebensgefährlich verletzt, und als ein anklagender Brief des Oheims dazu kommt, geht er, äußerlich genesen aber innerlich unbefriedigt, im Sommer 1843 nach Berlin, um ernstlich zu arbeiten. Zunächst hält er sich dort an die Hegelianer Gabler, Vatke und Michelet. Daneben studiert er Erdmanns Logik. Aber er wird das Gefühl der Öde und Leere nicht los, beginnt dieser Philosophie zu grollen und wendet sich dem Studium der Geschichte zu. In die Universität geht er nur noch, um Wilhelm Grimm und den Naturphilosophen Steffens zu hören. An der alten deutschen Geschichte, immer in ersten Quellen, lernt er das Arbeiten. Aber der Erfolg war noch ein anderer. „Ich fand“, schreibt er (Eins. Wege I, 51), „was ich nicht suchte. Ich fand die Kirche. Sie stieg, eine große geschichtliche Tatsache, vor mir auf. Auf jedem Blatt trat sie ernst entgegen. . . . Ich begann zu glauben, daß es wirklich der Mühe wert sei, das Leben an den Dienst der Kirche zu setzen.“ — Der Weg von dem nebeligen Morgen der Kindheit durch den mittagheißen Kant-Fichteschen Kritizismus oder wie hier durch die trockne Dürre Hegelscher Konstruktion zur abendkühlen Dämmerung mittel-

alterlicher Dome mag sich damals unzähligemal wiederholt haben. Erst zwei Eigentümlichkeiten Rocholls mußten sich mit diesem Erleben verbinden, um seinem späteren Leben das ganz eigenartige Gepräge zu geben. Einmal sein starker Drang zur Spekulation. Indessen hier konnte er noch genug Weggenossen finden. Ganz einsam erst mußte sein Weg werden, weil das andre dazukam: sein unbeugsamer, sein harter Sinn für Legitimität. Dieser machte es ihm unmöglich, die Kirche zu verlassen, in die hinein er geboren war, und den Weg nach Rom anzutreten, den viele seiner Freunde gingen. —

Während seiner Vorbereitung zum Examen in der Heimat und als Lehrer einer Privatschule in Pyrmont tritt er auf andre Weise dem Christentum wieder näher. Er kommt in einen Kreis des „Gefühlschristentums“, während zu gleicher Zeit Ullmanns Schrift „Sündlosigkeit Jesu“ tiefsten Eindruck auf ihn macht. Da wird er durch einen Pyrmonter Kurgast auf Franz von Baader hingewiesen, und Baaders Philosophie hilft ihm, die wiedergefundene Kirche mit seiner subjektiven Religiosität, ja mit seiner gesamten Welt- und Naturauffassung zu vermitteln. Mit Bezug auf das letzte sagt er von Baaders Philosophie: „Sie muß dort erfassen, wo man die Kirche nicht als dieser Welt durchaus fremde Erscheinung, als vom Monde gefallen ansieht“ (ebenda I, S. 68). Durch Baader angeregt, studiert er auch das Mysterium magnum Jakob Böhmes. Nachdem er dann seine Hauptprüfung „zur besonderen Zufriedenheit“ bestanden hat, wird er Schulmeister in Mengeringhausen.

Aber „die Furcht, schon jetzt ein festes Amt übernehmen zu müssen, die Sehnsucht, vorher noch mehr Elemente der Bildung zu sammeln“, führten ihn nochmals in die Weite, 1846 wird er Hauslehrer in Wien, im Hause des Barons von Pacher. Hier lernt er eine glänzende Reihe von Aristokraten und geistig bedeutenden Menschen kennen. Er erlebt dort die Revolution von 1848 und nimmt auch durch eine Reihe von Artikeln im „Wiener Zuschauer“ am Kampfe teil. Ohne das Heil in der Reaktion zu sehen, ruft er doch den „Männern der Straßen- und Barrikadenbildung“ zu: „ . . . Ihr aber in euren Träumen von großgezogener, genugtuender, alleinseligmachender Bildung, . . . die ihr keine Ahnung habt vom göttlichen Recht jeglicher Institute, die ihre Wurzeln nach oben schlagen — ihr seid

der Grundanschauung unseres Volkes entfremdet, losgerissen vom Boden seiner alten, heiligen Kultur, verbannt von seinen Altären.“ (I, S. 145.) — In Wien entsteht eine geistliche Dichtung „Elias“, zu der er zum erstenmal Völkerstudien in größerem Umfange macht. Vor allem aber wird für ihn der Wiener Aufenthalt wichtig durch den nahen Umgang mit dem Domherrn Veith und dem Philosophen Anton Günther. Im Dualismus Günthers findet er zum erstenmal, wie er sagt, den Pantheismus Schellings und Hegels überwunden. Dieser Katholik war es auch, der Rocholl zuerst auf die preußischen Altlutheraner aufmerksam machte, die sich gegen die von der Regierung verfügte Verschmelzung der reformierten und lutherischen Kirche in Preußen gewehrt und nach schwersten Kämpfen endlich Ruhe bekommen hatten. In ihnen sah Rocholl zum erstenmal ein kirchliches Gemeinwesen außerhalb der römischen Kirche, das auf Grund der ihm innewohnenden Idee auch ohne die Stütze des Staates äußere Formen gefunden hatte.

Nachdem Rocholl noch in Ungarn und in den Alpen gewesen war, trat er die Heimreise an. In München und Erlangen sucht er bedeutende Männer auf; in München Wilh. v. Kaulbach, der „Philosophie der Geschichte“ malt, Heinrich v. Schubert, Ernst v. Lasaulx und Hamberger. Kurz vor der Heimat trifft er zufällig in einem Gasthaus mit Schelling zusammen, der im Gespräch freilich von Günther nichts wissen will. „Den erhabenen Zug der Gedanken Schellings“, so schließt Rocholl die Erzählung dieses Zusammentreffens, „vermag man nur mit dem majestätischen Gang und den großen Linien der Hochalpen zu vergleichen, welche, wie wenig anderes auf Erden, das Gepräge der Ewigkeit tragen.“ (I, 191.)

1850 tritt er in dem Städtchen Sachsenberg sein Pfarramt an und führt bald darauf die Tochter des fürstlichen Amtmanns Heinrich Görg als Gattin heim. Er hatte wertvolle Beziehungen mitgebracht; namentlich pflegt er lebhaften Briefwechsel mit der „stillen Gemeinde“, wie er oft sagt, einem Kreis von Katholiken und Protestanten, die bei positiver Stellung zum Christentum und zur eigenen Konfession doch über das Trennende hinwegsehen und „wahre Katholizität“ pflegen. Sie scharen sich um die Philosophie Baaders, dessen Werke Rocholl mit herausgeben hilft. Zu dem Kreise gehören vor allem Franz Hoff-

mann in Würzburg, der Hauptherausgeber der Werke Baaders, Lutterbeck in Gießen, Schlüter in Münster, O v. Schaden in Erlangen, Hamberger in München; ferner in Frankfurt a. M. der Arzt Karl Passavant, der betagte Molitor und der geistvolle Syndikus Friedr. von Meyer. Namhafte Protestanten sind außer Hamberger besonders H. v. Schubert, zu dem Rocholl rege Beziehung unterhält, Schöberlein in Göttingen, Auberlen in Basel, Liebner, nachmals Oberhofprediger in Dresden, General Rudloff, Prof. A. Dorner (in Göttingen und Berlin) und der dänische Bischof Martensen. Rocholls Hauptstudium bilden jetzt die Theosophie und die deutsche Mystik. Molitor macht ihn mit der jüdischen Kabbalah bekannt, die auch fleißig untersucht wird. Eine erste Frucht sind Rocholls „Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie“.[1]) Dazu kommen Berührungen mit der neuerstandenen Theologie, deren Auseinandersetzungen über das Wesen der Kirche und die Berechtigung oder Notwendigkeit des Kirchenregiments ihn lebhaft in Anspruch nehmen. Bei den mystischen Neigungen Rocholls, bei der beständigen Notwendigkeit, sich mit den katholischen Freunden zu verständigen, ist es kein Wunder, daß für ihn mehr und mehr das Altarsakrament in den Vordergrund tritt und auch für die Kirchenrage ausschlaggebend wird. — Im Jahre 1860 erscheint von ihm „das Leben Philipp Nikolais“, eine Biographie des mannhaften lutherischen Theologen, Mystikers und Dichters. „Die Arbeit“, sagt Rocholl, „war Abschluß langer Entwicklung zur Kirche der Väter hin. Es war der herbe Kern idealer, langjähriger Entfaltungen.“ (E. W. I, 233.)

Da begannen äußere Kämpfe. Schon Jahrzehnte früher war in Waldeck die Union zwischen lutherischer und reformierter Kirche eingeführt, ohne daß man im Lande überhaupt davon gehört hätte. Als Rocholl jetzt gezwungen werden sollte, beim Abendmahlsritus reformierte Eigentümlichkeiten zu beobachten, wurde ihm das Unzulässige seiner Stellung als lutherischer Geistlicher in einem unierten Kirchenkörper unmittelbar deutlich. Zunächst wehrt er sich noch durch Artikel in dem von ihm redigierten „Sonntagsboten“. Als aber 1861 an seiner Seite ein ausdrücklich auf die Union verpflichteter Diakonus eingeführt wird, legt er sein Amt nieder und geht.

[1]) Berlin (Schlawitz) 1856.

Bald findet er neue Anstellung in Hannover als Patronatspfarrer in Breese in der Lüneburger Heide. Fleißig werden jetzt die alten Kirchenväter studiert. Das Kirchenproblem bleibt im Mittelpunkt. Im Druck erscheint ein Vortrag über „Volkskirche und Freikirche“ [1]) und etwas später eine größere Sammlung von Skizzen aus der Natur und Geschichte, die ihn in weiten Kreisen Norddeutschlands volkstümlich machten: „Christophorus, Altes und Neues aus Wald und Heide.“ — Unvergeßlich sind ihm die Tage geblieben, wo er bei seinem Patronatsherrn das Haus des Königs von Hannover kennen lernt.

1867 wird er als Superintendent nach Göttingen berufen, wo er in einen gediegenen Kreis von Gelehrten tritt. Eine treffliche Bibliothek steht zur Verfügung. Er war hier „so glücklich wie noch niemals in seinem Leben“ (E. W. I S. 294). Kleinere Arbeiten kamen zunächst zustande, so über „Joachim Wörlin“ und „Alger von Lüttich“. Der Streit ums Vatikanum und die Entstehung des Altkatholizismus rufen lebhaften Anteil hervor. Hervorragende Altkatholiken waren oder wurden seine Freunde (Reinkens, Reusch, Knoodt u. a). Auch sein Jugendfreund Franz v. Florencourt schloß sich ja der Bewegung an. Man wird sich dies vergegenwärtigen müssen wie auch das andere, daß er ebenso mit Reformierten persönlich befreundet war [2]), um ihn wegen seiner kirchenpolitischen Haltung in den nächsten Jahren nicht des Mangels an Ökumenizität zu beschuldigen. — Die Unionsbestrebungen der preußischen Regierung rufen in dem (seit 1866 preußischen) Hessen die sogenannte Renitenz eines großen Teils der Geistlichkeit hervor. Als vierzig Pfarrer entsetzt werden, geben 16 hannoversche Geistliche unter Führung Rocholls eine Zustimmungserklärung für sie ab. Aber es war die Zeit des Kulturkampfes, die Tagespresse schlug Lärm. Ein Erlaß des Konsistoriums spricht ernsten Tadel aus. Als Rocholl die hessischen Geistlichen der Fürbitte seiner Gemeinde empfiehlt, klagt der Kronanwalt. Das Disziplinarverfahren endigt jedoch mit Freisprechung. Ein literarisches Zeugnis dieser Zeit bildet der Vortrag „Die Lage der lutherischen Kirche in den neuen Provinzen

[1]) Berlin 1862.

[2]) z. B. mit den Brüdern Pestalozzi in Zürich (E. W. II S. 237), wie denn auch Rocholls wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ref. Theologen wie Pusey und Ebrard durchaus irenisch gehalten ist.

des preußischen Staats“.[1]) Es folgen ein paar Jahre der Ruhe. Sie bringen Reisen nach Süddeutschland, in die Schweiz und nach Österreich, Besuche in München bei alten Freunden, auch in Gmunden beim ehemaligen König von Hannover. — Nachdem als erste geschichtsphilosophische Arbeiten zwei Vorträge gedruckt waren „der Christ und die Weltgeschichte“[2]) und „die Fülle der Zeit“[3]), brachte 1873 die Fichte-Ulricische „Zeitschrift für Philosophie“ einen Aufsatz „Über die empirischen Grundlagen christlicher Spekulation“- Zwei Jahre später erschien das erste größere Werk „Die Realpräsenz“[4]), in welchem er, wie er später sagt, „es wagte, die Gegenwart des Herrn im Nachtmahl aus einer großen kosmischen Gesamtanschauung heraus zu erklären, den Umkreis zu zeichnen, der diese Mitte der tastbaren Gegenwart fordert“ (E. W. I S. 384). —

Da wurde er selbst in die Opposition zur eigenen Landeskirche gedrängt. Hatte ihn schon das Zivilstandsgesetz die Abhängigkeit der Kirche vom Staat schwer empfinden lassen, so wurde sie ihm zur förmlichen Gewissensverletzung durch die von der Regierung sanktionierte Abendmahlsgemeinschaft seiner lutherischen Landeskirche mit der unierten Kirche Altpreußens. Nach langen aber vergeblichen Bemühungen legte er, als im Januar 1878 mehrere Geistliche in Hannover ihres Amtes entsetzt wurden, unter Verzicht auf seine glänzende Stellung sein Amt nieder. Seine Anschauung vom Wesen der Kirche, besonders seine realistische Auffassung des Abendmahls zwang ihn dazu, nicht aber staatspolitische Erwägungen[5]); denn wiewohl er aus seiner Abneigung gegen Bismarck und dessen Politik nie ein Hehl gemacht hat, so hat ihn zu förmlichem und vollends öffentlichem Tadel doch immer nur die preußische Kirchenpolitik veranlaßt. Und wer will ihm das geschichtliche Recht absprechen, es zu rügen, daß Preußen sich über Art. VII des Westphälischen Friedens hinwegsetzte, wonach es dem übertretenden Landesfürsten verwehrt sein sollte, in den Kon-

[1]) Leipzig 1870.
[2]) Halle 1871.
[3]) Hannover 1872.
[4]) „Die Realpräsenz, das Lehrstück v. d. Gegenwart des Herrn bei den Seinen“, Gütersloh 1875.
[5]) wie man Rocholl vorgeworfen hat, z. B. Stöckhardt „Die kirchl. Zustände Deutschlands“ 1892, S. 114.

fessionsstand seines Landes einzugreifen? Das hatte die reformiert gewordene preußische Dynastie nach Rocholls Meinung in dem lutherischen Lande mit ihrer Unionspolitik von 1817 an getan. — Daß für Rocholl die Zugehörigkeit zu einer preußischen Landeskirche, nicht aber seine Eigenschaft als preußischer Staatsbürger unerträglich geworden war, zeigte sich, als er nun in den Dienst der staatsfreien lutherischen Kirche in Preußen trat.[1]) Durch seine (tendenziöse) „Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland", wohl sein glänzendstes Werk[2]), ist er ihr hervorragendster Apologet der neuesten Zeit geworden. Erkennt man seine realistischen und geschichtsphilosophischen Voraussetzungen an, so wird man darin den Beweis erbracht sehn müssen, daß die Staatskirche den Grundsätzen der deutschen Reformation widerspricht, und daß in den entstehenden staatsfreien Kirchenbildungen die Durchführung der reformatorischen Ideen zu erblicken ist. — Bis 1881 war Rocholl Pfarrer der freikirchlichen Gemeinde in Radevormwald im Rheinland, dann wurde er als Superintendent und Kirchenrat an den Sitz des Kirchenregiments nach Breslau berufen. Hier konnte er auch seine wissenschaftlichen Arbeiten wieder aufnehmen.

Seit langer Zeit hatten ihn geschichtsphilosophische Arbeiten in Anspruch genommen. Hegels „Phil. d. Gesch." hatte einst den ersten Anlaß gegeben. Noch in der Göttinger Zeit war das erste größere Werk dieser Art entstanden: „Die Phil. d. Gesch., Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben".[3]) Fortan trieb er neben den historischen auch eifrig ethnologische Studien. Nach einigen kleineren Arbeiten[4]) vorbereitender Art vollendete Rocholl 1892 den positiven Aufbau seiner „Philosophie der Geschichte".[5]) Besonders reich aber waren die letzten beiden Jahrzehnte

---

[1]) In dieser Zeit scheint es gewesen zu sein, wo R. einen Ruf nach Paris „aus guten Gründen" abschlug. Von wem und wozu der Ruf ergangen war, ist nicht ersichtlich (vergl. E. W. II S. 439).

[2]) Leipzig 1897.

[3]) Göttingen 1878.

[4]) „Der letzte Tag" Vortrag, Leipzig 1881; „Israels Weltstellung" 1890. „Aller Schöne Meister" Leipzig 1892, 2. Aufl. 1898, ein formvollendetes Stück Rocholscher Geschichtsphilosophie, in glänzender Diktion.

[5]) Göttingen 1893.

an rein historischen Schriften und Aufsätzen. 1881 erschien der erste Band der Selbstbiographie. Es folgten eine ganze Reihe kleinerer Biographien[1]), ein größeres Werk über Rupert von Deutz, den deutschen Realisten[2]), die Artikel über den Juristen und Kirchenpolitiker Huschke in der 2. Aufl. der Prot. Realenzyklopädie und über Honorius von Autun in der 3. Aufl.[3]) und 1897 die erwähnte „Gesch. d. ev. Kirche in Deutschland".

1892 hatte sich Rocholl emeritieren lassen und lebte seitdem in Düsseldorf. Im folgenden Jahre verlieh ihm die Erlanger theologische Fakultät h. c. die Würde eines D. theol. Er hatte jetzt Zeit zu größeren Studienreisen, die ihm besonders für die Kirchengeschichte nötig waren. 1881 bereits hatte er auf der Nationalbibliothek zu Paris gearbeitet; das Jahr 1882 hatte ihn nach London, Oxford und Edinburg geführt, wo er auch an einer Synode der schottischen Freikirche teilnahm. Im Frühling 1893[4]) besucht er die Vatikanbibliothek in Rom, auf der Rückreise die Bibliotheken in Florenz, Ravenna, Venedig[5]) und St. Gallen. In den nächsten drei Jahren durchstreift er viele große und kleinere Büchereien in ganz Deutschland, bis ihn dann in seinem 75. Lebensjahre die Vollendung der Kirchengeschichte etwas zur Ruhe kommen läßt. 1898 folgte der zweite Teil der

---

[1]) „Joh. Georg Hamann", „Der Freiherr von Malzahn", „Graf Wolrad von Waldeck", „Karl Eichhorn, Akten zur neuesten Kirchengesch." u. a.

[2]) Gütersloh 1886.

[3]) Über letztern auch ein Aufsatz in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1897 S. 704 ff.; in derselben der Nekrolog über den mit ihm befreundeten Victor v. Strauß und Torney 1899, S. 603 ff. — Ferner in der Zeitschrift f. Kirchengesch. „Der Platonismus der Renaissancezeit" 1892 S. 105 ff.; „Orient oder Rom" 1904 S. 481 ff.

[4]) In diesem Jahre sandte er auch auf die Einladung zum philos. Kongreß hin eine Arbeit nach Chicago „Über die Lage d. Anthropologie in Deutschland", abgedruckt im „Bew. d. Glaubens" 1893 S. 264 ff.: „Unsere Anthropologie". — An geschichtsphilosophischen Arbeiten wurden in diesem Jahrzehnt noch gedruckt: „Geschichtsphilosophisches" in der N. kirchl. Z. 1893; „Die sittl. Weltordnung", Bew. d. Gl. 1898 S. 77 ff. und „Die Menschheit als System" ebenda 1900 S. 41 ff.

[5]) R. hat dem Kardinal Bessarion, dem Gründer der von ihm in Venedig benutzten Bibliothek, ein prachtvolles biographisches Denkmal gesetzt: „Bess., Studie zur Kultur d. Renaissance" Leipzig 1904.

Selbstbiographie.[1]) — Die nächsten Jahre gelten der spekulativen Theologie.[2]) 1899 erschien „Altiora quaero, drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus“ [3]) und 1900 das letzte Hauptwerk, eine umfangreiche Monographie über den „christlichen Gottesbegriff“.[4]) Es folgen noch zwei Aufsätze: „Theologie und Philosophie“ [5]) und „Vom Kinderglauben“ [6]). — Dazu kommen noch eine Reihe von kirchenpolitischen Publikationen. 1892 erschien ein offener Brief an Stöcker im Druck: „Das protestantische Elend“ [7]); 1901 eine beim Oberkonsistorium in Dresden eingereichte „Denkschrift den Zusammenschluß der deutschen evang. Landeskirchen betr.“ [8]); zwei Jahre später als zweiter Teil dazu „Luginsland“ [9]) mit einer Fülle von Belegen für seine kirchenpolitischen Aufstellungen.

Noch im Jahre 1903 unternahm der Einundachtzigjährige eine Reise nach Konstantinopel. Im nächsten Jahr gab er einen Aufsatz „Umkehr zum Idealrealismus“ [10]); 1905 wurde noch ein Vortrag gedruckt: „Wie kann die luth. Kirche dem deutschen Volk erhalten werden?“ [11]) und am 19. März schrieb er das Vorwort zu seiner letzten geschichtsphilosophischen Schrift: „Weltgeschichte — Gottes Werk“.[12]) Es war seine letzte Arbeit; Rocholl starb am 26. November 1905. —

Mit einigem Recht konnte Hübener (a. a. O. S. 656) behaupten, mit R. Rocholl sei eine der bedeutendsten Erscheinungen der neuern Kirchengeschichte vom Schauplatz abgetreten. Was bedeutet Rocholl

---

[1]) An volkstüml. Schriften sind noch zu nennen eine bunte Sammlung von Skizzen und Aufsätzen „Fest zur Fahne“, Elberf. 1894, 2. Teil 1903; „Des Pfarrers Sonntag“, ein stilvoller Vortrag über Wert und Würde des evang. Pfarramts, 2. Aufl. 1896 und „Edle Frauen“, Elberfeld.

[2]) Zu nennen sind noch als hierher gehörig die Aufsätze „Infinitum infiniti capax“ N. kirchl. Z. 1884 und „Die spekul. Theol. d. Gegenw.“ Zeitschr. f. k. Wissensch. u. k. Leben 1888 S. 317 ff.

[3]) Leipzig 1899.

[4]) Göttingen 1900.

[5]) N. kirchl. Zeitschr. 1901 S. 909 ff.

[6]) ebenda 1902 S. 675 ff.

[7]) Leipzig 1892. Stöckers „Offene Antwort“ in der deutschen evang. Kirchenzeitung 1892, 329 ff.

[8]) Elberfeld 1901.

[9]) Leipzig 1903.

[10]) Hannov. land- und forstwissenschaftl. Zeitung 1904, S. 663 ff.

[11]) Leipzig 1905.

[12]) Leipzig 1905.

aber als Philosoph? Wir wollen den Bauplan seiner philosophischen Weltanschauung kurz zeichnen, ehe wir seine Geschichtsphilosophie, in welcher der Bau wohl zu seinem höchsten First aufsteigt und zugleich für den nichttheologischen Beschauer am liebenswürdigsten erscheint, eingehender verfolgen.

2.

Rocholl weiß sich in seiner Philosophie[1]) beständig zwei Gegnern gegenüber: der in der römischen Kirche besonders seit der päpstlichen Enzyklika von 1879 als Thomismus neu erstandenen Scholastik[2]) und dem Idealismus unserer neueren Philosophie. Beide sind ihm ungerechtfertigter aber auch unfruchtbarer Spiritualismus. Die eigene Anschauung nennt er „Realismus“: an der überragenden Bedeutung des Geisteslebens festhaltend sucht er im Anschluß an Schelling doch daneben eine ausreichende Würdigung der „Natur“, der bei aller Unterordnung unter das Geistesleben doch eben objektive Realität zukommt. In diesem Dualismus hält er sich an seinen Lehrer Anton Günther, läßt aber nicht nur mit diesem die Zweiheit im Menschen versöhnt sein, sondern sieht in der Durchdringung von Geist und Natur sowohl das im göttlichen Wesen bereits als normal Gegebene als auch das Ziel des Weltverlaufs, das durch das Böse und die daraus folgende Materialisierung der Natur zwar hinausgeschoben aber dennoch erreichbar ist und notwendig zum Vollzug kommen muß. So rückt er im Gegensatz zu Günthers schroffem Dualismus doch in deutliche Nähe der Identitätsphilosophie, hat aber dieser gegenüber mit Günther wieder die Ablehnung jeder Form des Pantheismus gemeinsam. —

Den Grundirrtum des kritischen Idealismus sieht Rocholl in der Behauptung, daß nur unsere geistigen Wahrnehmungen und Vorstellungen den Inhalt unseres Bewußtseins ausmachen, also letzlich unser Selbstbewußtsein bilden. Nein, auch unser Leib gehört von vornherein mit zu den Faktoren dieses Bewußtseins. „Jede Muskelbewegung kündigt sich mir als Mittel zum Innewerden meines Gesamtzustandes an. Im freien Gebrauch unserer Glieder erkennen wir uns

[1]) Wir halten uns hier hauptsächlich an die großen Monographien „Die Realpräsenz“ und „Gottesbegriff“ und die kleinere Schrift „Altiora quaero“.

[2]) Man vergl. etwa Zöckler im Bew. d. Gl. 1898 S. 71.

mit unmittelbarer Gewißheit, sei es tätig, sei es leidend, als Subjekt. Unser Ichgedanke entstammt keineswegs nur der innern Welt des Denkens, dem Geist, sondern ebensosehr den Eindrücken seitens unseres Leibes, also seitens der umgebenden Sinnenwelt. Das Selbstbewußtsein ist Ergebnis geistleiblichen Lebens, Ergebnis demnach des ganzen Menschen." (Alt. qu. S. 2.)[1]) Bereits in Schelling tritt das deutliche Streben der deutschen Philosophie zutage, über den einseitigen Idealismus hinauszukommen, in ihm erscheinen Fichte und Spinoza versöhnt. Der Mensch muß also geistleiblich verstanden werden.

Wie erhalten wir nun Kunde von der Außenwelt und welche Methoden überhaupt wenden wir an, um ein der Wirklichkeit entsprechendes Weltbild zu erhalten? Hier finden wir uns in eine zweite Doppelheit gespalten: in waches Denken und Nachtbewußtsein. Das letztere ist das Gebiet des „Seelenvollen", ohne das kein Teil der Natur gedacht werden kann, ein eigentümliches Gebiet der Schönheit. „Es ist das geheime träumerische Leben, welches wie sehnsuchtsvoller Atemzug durch alle Kreaturen geht und sich zum wachen Geistigen verhält wie zauberischer Mondglanz und Sprache der Waldnacht zum Mittagssonnenschein" (Gottesbegr. S. 170). Dieses „Nachtbewußtsein" des Seelenlebens ist das Wahrheitsmoment der rätselhaften Versuche der Magie, die sich bei allen Völkern finden. Hier liegen „schlummernde Kräfte der Ahnung und Weissagung, des Blicks und Griffs in die Weite, Kräfte, welche aufgeweckt uns selbst in Entsetzen setzen. Treten sie in die helle Tagesseite unseres Denkens und Lebens, so erscheinen sie wie aus einer andern Welt. Aber sie scheinen auch nur so" (Eins. Wege I S. 179). Die Erfahrung von diesem Nachtbewußtsein muß uns vor dem einseitigen Intellektualismus Fichtes bewahren. So erklärt sich der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Herz und Kopf. Dort Herd und Zentralsitz des

[1]) Man vergl. etwa Wundt „Grundriß der Psych.", 8. Aufl. 1907 S. 268f.: Das Ich, ein Gefühl, ist an gewisse Empfindungen und Vorstellungen gebunden; „diese in nächste Beziehung zu ihm tretenden Vorstellungsbestandteile sind die Gemeinempfindungen und die Vorstellung des eigenen Körpers. Den so entstehenden . . . Gefühls- und Vorstellungsinhalt nennen wir nun das Selbstbewußtsein".

Geisteslebens, Stätte des Gewissens, der unmittelbaren Gewißheit, hier vom Mittelpunkt abgezogene, leicht einseitig diskursive Gedankenarbeit; dort Intuition, Divination, Zentralschau, hier mittelbares, reflektiertes, dem zentralen Schauen entgegengesetztes Denken (Phil. d. Gesch. II, 104 ff., 505 f.). Man kann nicht sagen, daß eine dieser beiden Seiten der andern unbedingt überlegen sei. Denn jenes Arbeiten des Seelischen, das auch die Phantasie einschließt, liefert uns nur Vorstellungen. Diese aber gehen nur auf die Erscheinungen[1]), während der das Wesen der Dinge erschließende Begriff zur Arbeit des wachen Geistes gehört. Die Begriffsbildung hat aber andererseits wieder ihre unterste Wurzel und ihren stärksten Impuls in jener Nachtseite, wie denn auch Kants Urteile a priori durchaus auf das Gebiet des Originalen, des Genialen hinweisen. Bei aller Erkenntnis sind also beide Seiten des Geisteslebens beteiligt.

Darum gibt es auch keine reine Induktion. Jede, sagt Rocholl mit Fr. Harms[2]), hat eine „metaphysische Voraussetzung". Sie setzt unerkannte Gesetze des Erscheinenden schon voraus, sie arbeitet mit Hypothesen. Darum muß auch bei Anwendung der Induktion gesagt werden, von welchem Grundgedanken man ausgehe. Dieser kann geschichtlich äußerlich gegeben sein. Um aber ein deutliches Weltbild zu erhalten, darf man nicht bei der induktiven Methode stehen bleiben, zur Ergänzung bedarf man der Spekulation (= Deduktion, Gottesbegr. S. 22), die aber ihrerseits die Ergebnisse jener, also der Erfahrung schon voraussetzt. Nun ist die ganze sich in unserm Innenleben spiegelnde geschöpfliche Welt ein einziges großes Rätsel. Sie muß Bruchteil eines uns verborgenen Ganzen sein. Sie ist, wie mit J. H. Fichte gesagt wird, „der unvollendete Ausschnitt einer Kurve, dessen Elemente bei gründlicher Berechnung durchaus über seine eigene Schranke hinausweisen". Dieses Ganze erfordert ein Erkenntnisorgan in uns, das Ergebnis des ganzen Menschen ist, bei dem in gleicher Weise Vorstellungen, Gefühl, Wille und Phantasie und nicht nur der einseitige Intellekt beteiligt sind. Dies Erkenntnisorgan ist

---

[1]) Die freilich nicht weniger ihrem objektiven Substrat entsprechen als der Begriff.

[2]) Fr. Harms „Logik" Leipzig 1886, S. 238.

der Glaube.[1]) Schon die Hingebung des Denkens an das Empfundene ist Glaube. Auf Glauben haben wir die Übereinstimmung unserer Empfindungen mit der Außenwelt zu gründen.

Für alles Geschehen gibt es eine Grundregel, eine Kategorie. Sie gibt uns in sich die Gesetze, in denen wir die Normen erkennen, darin sich das bei allem Forschen Gesuchte bewegt. Diese Kategorie ist: Leben. Aus dem Hegelschen Sein, welches gleich Nichts sein sollte, kann nie ein Etwas werden. Auch der Begriff der Existenz genügt nicht, wenn dieser auch vor dem bloßen Sein voraus hat, daß in ihm die Wirklichkeit eingeschlossen ist.

Das reine Sein ist ein Nichts, ist ausgegangenes Leben. Das Leben aber ist Geheimnis. Wir kommen zu dieser Kategorie (wiewohl deduktive Aussagen der Bibel den ersten Anlaß dazu geben mögen) auf induktivem Wege, wenn wir hinzielen nach dem „mystischen Hintergrund, der Naturtiefe aller Erscheinungen". Ist das Leben also in seinem Wesen Geheimnis, so ist es in seiner Form Erscheinung. Denn es drängt überall aus seiner Tiefe zur Gestaltung. Nirgends ist es nur Sein, immer ist es Sosein, Gestaltetsein. — Im Leben ist immer das Moment des Werdens mitgesetzt. Es ist Bewegen und Werden. Rocholl sagt mit Schelling; „Es ist offenbar genug, daß das Leben in einem steten Werden besteht, und daß jedes Produkt, eben weil es dies ist, tot ist." Hier ist, sagt R., ein Produkt der Naturindividuen gemeint, welches nicht weiter produziert. Es handelt sich dann nicht um organische Arbeit, sondern um die chemischer Kräfte; diese aber liefert ein caput mortuum, eine starre Eins. Hier herrscht der Oxydations-, im Leben dagegen der Reduktionsprozeß. Alles Organische ist nicht nur Produkt, sondern Leben, d. h. selbst wieder ein Produzierendes, ein Begründendes. Aus diesem Umstande, daß es nämlich Realgrund des Existierenden ist, ist abzuleiten, daß es sich im Zusammenwirken von Kräften entfalten, daß es also ein Mannigfaltiges sein muß. Leben ist ein Vieles. Es erweist sich als Tätigkeit des Gemeinsamen, als gemeinsame, zentral verbundene Tätig-

[1]) Hier beruft sich Rocholl auf J. H. Fichte, Ulrici, L. George; für die Verwendung des Begriffs in der Philosophie überhaupt auf Fr. Paulsen, der bekenne, Glaube sei „Formprinzip jeder Philosophie". Man vergl. Fr. Paulsen, Einl. in die Phil. Berlin 1892, S. 329.

keit. Im Gegensatz zum Mineral, dem toten Körper, der in die Pluralität verloren ist, setzt sich der Organismus tätig durch, indem er sich ständig aus der Vielheit in die Einheit zurücknimmt und sich so mit sich selbst vermittelt. Das Leben als das Viele ist Selbstvermittelungsprozeß und ergibt so eine Dreiheit der Bewegung. Die Bewegung des Lebendigen geht extensiv in den Umkreis, läuft dann zurück, um sich intensiv in der Mitte zu sammeln zu neuer Entfaltung. — Das Leben ist Tiefe, ist quellendes Zentrum, mit Kräften und Willen, die zu Entfaltung und peripherischem Bilden drängen. Es ist als Eins der Grund der Wirklichkeit der Kreatur. Dieser Grund bewegt sich zur Entfaltung und Ausgestaltung des in ihm Ruhenden. Dieses Innere wird als zweites Moment des Prozesses herausgesetzt, in einer gewissen Selbständigkeit als Außenseite des Wesens, als Leiblichkeit. Es stellt so der qualitativen Innerlichkeit, der Eins, gegenüber die quantitative Äußerlichkeit und passive Ausgestaltung, die Zwei, dar. Damit hat sich die Eins bejaht.

Man verzeihe die umständliche Reproduktion der Gedanken Rocholls bis zu diesem Punkt. Sie war notwendig, weil der hier erreichte Satz bei ihm immer wiederkehrt und auch seine theologischen Aufstellungen immer tragen muß: Leben ist Leiben. „Es muß durch die Zeichnung der beiden sich fordernden Momente jeder innerlichen Entwicklung eines selbständigen Einzellebens deutlich . . . sein, daß organisches Leben gleich Leiben ist, daß Tätiges und auszuwirkendes Leidendes, also daß Innerliches und Äußerliches, Mitte und Umkreis, nicht ohne einander zu denken, also identisch sind.“ (Gottesbegr. S. 40.) Es wird dann weiter gezeigt, wie beide Seiten in einem neuen Lebensvorgange, der Drei sich erfassend, zu harmonischem Einklang fortschreiten. Diese Drei bedeutet die beständige Aufhebung des Strebens nach außen, Erfassung des zentrifugalen Dranges nach expansiver Ausgestaltung, Zurückbeziehung der Vielheit auf die Tiefe. So gleicht sich der Gegensatz aus, der Lebensprozeß vollzieht sich als Kreislauf aus Tiefe zur Vielheit und endlich zur Einheit. Die Erweisung der drei Momente des Prozesses nach außen liefert (was hier nicht weiter abgeleitet werden kann) die drei Akte der allgemeinen Lebensbewegung: Artikulation, Assimilation, Reproduktion; die Sphären

des Physischen, Intellektuellen, Ethischen; die Ideen des Schönen, des Wahren, des Guten.

Diese in allen Lebensprozessen zu findende Gesetzmäßigkeit ist nun auf den Realgrund alles Existierenden anzuwenden, auf die Gottheit. Eine Konstruktion aus irgendeiner Eigenschaft hat sich als unmöglich erwiesen. Denn sowohl die Ableitung aus einem intellektuellen Moment, etwa dem Selbstbewußtsein (Augustin), oder einem ethischen, etwa der Liebe (Schöberlein) liefert immer nur zwei Hypostasen. Die dritte wäre dabei immer nur Wechselbeziehung zwischen beiden. Der begrifflichen Erfassung des transzendenten göttlichen Wesens können wir uns überhaupt nur nähern. — Die hier angewandte Kategorie „Leben" zeigt, daß göttliches Wesen als Leben Inneres und Äußeres, Geistiges und Natürliches, Inhalt und Form, Einheit und Gliederung zugleich sein muß. Dies wird auch durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nahegelegt. Wie zum Bewußtsein des Menschen Geist und Leib gehören, so ist auch Gott Geist und Natur zugleich. Die Persönlichkeit des Menschen faßt sich im Ichgedanken zusammen als Vereinigung beider Bewußtseinsformen, der Tages- und Nachtseite, der Naturpsyche als Innenseite des Leibes und des wachen Geisteslebens. Das muß auch auf die göttliche Persönlichkeit übertragen werden. — Diese ist weiter als Dreiheit bei vollendeter Einheit zu beschreiben. Darin liegt kein Widerspruch. Denn: Naturwelt hat Individuen, also Vielheit bei materialer Einheit. Geisterwelt hat Personen, also Vielheit bei formaler Einheit. Der Ternar[1]) hat Personen, aber Vielheit bei materialer Einheit. Also das Wesen oder die Natur ist im ersten Fall das material Bestimmende, im zweiten Fall das formal nur Bestimmende und drittens im Ternar das material-formal Bestimmende. Das Materiale geht auf die Natur, das Formale auf die Personheit des Ternar. Immer aber ist, auch bei der nun folgenden Konstruktion der Trinität, die wir übergehen, festzuhalten, daß das Leben Gottes ein geistleibliches ist. Rocholl verwahrt sich freilich ausdrücklich gegen die von J. Böhme und später von Hamberger vertretene Ansicht, daß die Natur in Gott das Primäre sei, daß also göttliches Leben sich aus dem dunklen Grund einer Natur emporzuringen habe. — Die immanente Trinität wird als Äußerung des göttlichen Lebens-

[1]) So bezeichnet Rocholl mit Baader die Trinität.

prozesses gefunden; jene drei, die jedes Leben ausmacht, ergibt hier die Dreiheit der Hypostasen, allerdings nicht im Nacheinander einer Entwicklung, sondern als intensive Entfaltung. Das göttliche Leben ist fortwährende in sich zurückkehrende Bewegung.

Kann man nun mit Trendelenburg schlechthin sagen: Bewegung ist die Quelle von Raum und Zeit, so gilt dies auch für Gott; in seiner Lebensbewegung setzt er sich zeitlich und räumlich. Oder mit A. Günther: Zeit und Raum sind zwar nicht Form des göttlichen Lebens, es kann aber nicht ohne alle Zeit- und Raumform gedacht werden. „Wie ließe sich auch sonst die innere Offenbarung Gottes (manifestatio ad intra) als ein Ausgehen des heiligen Geistes von Vater und Sohn, des Sohnes vom Vater und infolge jener Offenbarung die Persönlichkeit der Gottheit als die Koexistenz dreier Personen bestimmen.“ Gewiß, setzt Rocholl hinzu, denn die drei Hypostasen fallen doch nicht in den mathematischen Punkt; umsomehr als sie nicht bloß Geist sondern auch Natur, also Form sind. Nur daß diese Form dem Geist hier völlig unterworfen ist.[1]) (Gottesbegr. S. 100 f.) — Ist Raum die Größe, die Ausdehnung aller Realitäten, ja die ausgedehnte Substanz selbst, ist jedes Ding sein Raum, so stellt offenbar die höhere Materie den umfassenderen Raum dar; der niedere Raum, weil die niedere Materialität, wird von höherem Raum, weil höherer Materialität, umschlossen, durchdrungen, getragen. So nur läßt sich das Verhältnis der transzendenten Gottheit, die doch auch Natur ist, zum Kosmos verdeutlichen.[2]) Die Erscheinung des göttlichen Lebens wird unter dem Gesichtspunkt der Herrlichkeit entwickelt, zunächst als innere Herrlichkeit, als Summe und Vielheit, als überzeitlich ideale Welt, die im Reichtum des innertrinitarischen Lebens präexistent ist, als Pronoia des Vaters, als Prognosis des Sohnes, als Prohorismos des Geistes. — In den siebenfachen Stadien, die der philosophische wie der künstlerische Gedanke bis zur plastischen Reinheit, zur vollendeten Aus-

[1]) In seiner „Realpräsenz“ (S. 38 ff.) hat Rocholl eine ausführliche Untersuchung der Kategorie des Raums gegeben, in der er unter Zurückweisung des Aristotelischen und des Kantischen Begriffs die objektive Realität des Raumes nachzuweisen sucht, wobei er Belege aus L. George, J. H. Fichte, Wirth, Schwarz, Weiße, Ulrici und Trendelenburg bringt.

[2]) Man vergl. noch das unten S. 19 über die Konfiguration des Universums Ausgeführte.

gestaltung zu durchlaufen hat, hat man eine Analogie der siebenfältigen Gestaltung der äußeren Herrlichkeit Gottes, der Doxa.[1]) Sie ist die Leiblichkeit Gottes, in welcher die immanente Herrlichkeit transparent wird. Transparenz aber ist Schönheit, Schönheit ist Geist und Natur in Einheit. Die Natur Gottes, das „Land der Herrlichkeit", ist keineswegs irgendwie materiell zu denken, vielmehr, mag man sie in Anbetracht ihrer Widerstandsfähigkeit auch Stoff nennen, seelischer Art. Es ist die Quintessenz der Alten, die reine Natur in ihrer Temperatur, also im Einklang ihrer Agentien vor Zerfall in die uns bekannten Elemente. Sie ist die Kontraposition des absoluten Geistes. —

Diese ausführliche Spekulation über das Wesen Gottes soll seine innere Fülle aufzeigen. Und diese ist die Voraussetzung seiner Aseität, seiner Weltfreiheit, involviert aber zu gleicher Zeit Veränderlichkeit Gottes, welche wiederum die menschliche Freiheit garantiert. Wo wie beim scholastischen Gottesbegriff in Gott keine Potenz, keine Analogie des Natürlichen vorhanden ist, da ist in ihm die Entstehung selbst des Gedankens an ein Stoffliches außer ihm unerklärlich. Wie denn in der Tat auch die Natur als Grund von Stoff dem Thomisten als das auf keiner Idee Beruhende erscheint. Hier bekommt man ebensowenig wie durch den monistischen Pantheismus einen brauchbaren Schöpfungsbegriff. Aus dem Absoluten, dem reinen abstrakten Sein sind gar keine Ausflüsse, Ausstrahlungen oder dergleichen denkbar.[2]) Hinsichtlich der Weltsetzung ist die Anwendung der Kategorien von Freiheit und Notwendigkeit auf Gott nicht ohne weiteres möglich. Sein Motiv ist Liebe (ein Mittleres zwischen beiden), ohne daß durch die Schöpfung etwa Gottes Seligkeit gesteigert wäre.[3]) Gott schafft

---

[1]) Mit Chr. Fr. Krause läßt Rocholl auch die Musik Sinnbild der ganzen Geschichte des Lebens sein, beruft sich auch auf Lotze, nach welchem die Musik Allegorie alles Erscheinenden ist, und auf Goethe. (Gottesbegr. S. 126 f.)

[2]) Hier scheidet sich Rocholl aber auch ausdrücklich von der ihm sonst nahestehenden Theologie, sobald sie in der Schöpfung nur eine Fortsetzung immanenter göttlicher Prozesse (Liebner), oder eine Notwendigkeit zur vollen Gewinnung des Insichselberseins Gottes (Dorner) sieht, auch von Martensen; selbstverständlich auch von denen, welche die Schöpfung ewig sein lassen (z. B. R. A. Lipsius).

[3]) über die Beteiligung der drei Hypostasen an der Weltsetzung eine prägnante Zusammenfassung Realpräs. S. 33.

zunächst eine reine Geisterwelt, bloße Geister. Sie sind Intelligenzen und Mächte, haben das Natürliche nur als Potenz; ihnen fehlt Naturtiefe, der regsame Brunn originalen Dichtens und Bildens, es fehlt Phantasie, Seele. Daneben werden entsprechend der Naturseite in Gott, Naturwelten geschaffen, ein besonderes Gebiet der Schönheit, das wir nur durch jenes unser rudimentäres Organ, unsere „Nachtseite", zu ahnen vermögen. Es ist die Heimat der Töne und Farben.

Indem eine Hierarchie jener Geisterwelt ihre Einsicht in den Schöpferwillen Gottes trübt[1]), kommt es zur aktiven Abkehr von Gott im Bösen. Auf magische Weise wirken die gefallenen Geister störend auf jene Naturwelt ein, wo die Sprengung der Einheit gegenseitige Hemmung bewirkt. Die Widerstandskraft aller gegen alle ist undurchsichtiger Stoff, ist Finsternis und Schwere. Diese bedeutet Zentrumleere. Der aus dem Zentrum verlorene Stoff ist Materie. Die ursprüngliche Dreiheit des natürlichen Lebens wird (unter Hemmung des dritten Aktes im Lebensprozesse) durch die bösgeistige Willensenergie in die Zweiheit zerlegt, d. h. in die Stockung und Gespanntheit chemischer Energieen und sich ausschließender mechanischer Gesetze. Jene Energie ist aber nur der Anlaß. Der letzte Grund der Materialisierung ist Gott als Schöpfer. Ist also das Substrat der Materie die Natur, so entspricht allem Materiellen auch als Innenseite ein Seelisches.[2])

So ergibt sich schließlich folgende Konfiguration des Universums.[3]) Die Mitte bildet jenes übergeschöpfliche Gebiet transzendenter Herrlichkeit, welche als Naturleben die Kontraposition des göttlichen Personlebens darstellt. Hier ist der „Raum Gottes", der Ort seiner eigentlichen Gegenwart. Einen engern Kreis bildet die Geisterwelt, die durch ihre Natur als geschaffener und bedingter, also gebundener Wesen von jener absoluten Welt getrennt ist; sie wird vom Absoluten

---

[1]) Die Möglichkeit dieser Trübung wird an der (physischen, intellektuellen, ethischen) Auflöslichkeit des Kreatürlichen erwiesen.

[2]) Rocholl verweist hier auf Lotze, auch auf Fechner und Wundt (Gottesbegr. S. 207); indes ist es fraglich, ob es hier mit Recht geschieht, da er andererseits die Psychophysiker auch für seinen anthropologischen Dualismus in Anspruch nimmt, wobei er dann seinen Begriff „Geist" mit dem Psychischen jener in Parallele setzt. Vergl. u. S. 20 Anm. 3.

[3]) Realpräsenz § 7 „die Konfig. des Univ.".

nicht bewohnt, wohl aber in besonderer Art durchwohnt und durchwaltet. Anders endlich ist die Gegenwart Gottes im Kosmos, dem kleinsten und innersten der Kreise. Hier ist sie „Weltgegenwart". Somit ist das scholastisch-aristotelische Weltbild abzulehnen.[1]) Gottes Nahesein bestimmt sich nach der Kategorie des Willens und der Affinität, nicht nach der des Raumes. Die Verschiedenartigkeit der Natur, nicht die räumlich meßbare Länge der geraden Linie bezeichnet die Entfernungen des Absoluten von der Kreatur. Himmel, Engelwelt, Kosmos verhalten sich wie Geist, Seele, Leib.[2]) Der Leib wie der Kosmos sind, ohne daß jener den Geist, dieser das Absolute einzuengen vermöchte, schwindende, nur phänomenale Gestalten.

Der Mensch, das krönende Schlußprodukt der Schöpfung, ist als versöhnendes Bindeglied zweier Welten Synthese von Geist und Naturwelt, also dichotomisch. Die gesamte kosmische Natur als Pyramide, deren Basis die gestaltlose Masse ist, gipfelt in Leib und Seele des Menschen. Leib und Seele sind qualitativ identische Natur und bilden den einen der das Wesen des Menschen konstituierenden Faktoren, während der von Gott gehauchte Geist der andre ist.[3]) Durch den Geist, in welchen Seele und Leib gefügt waren, war der Mensch befähigt, zunächst seine Naturseite, dann aber auch die breite Basis der gesamten telluren und astralen Welt aus sich heraus zu verklären, den in die Diskordanz der Elemente herabgesunkenen Kosmos durch sich in die Konkordanz zurückzuführen.[4]) Somit war der Mensch zum relativen Mittler bestimmt. Durch das Übergreifen jener bösgeistigen Intelligenzen in die Menschenwelt, also infolge der Sünde, wurde er es aber in Wirklichkeit nicht und machte so den Eintritt des gottmenschlichen Mittlers in die Welt nötig. —

Wir brechen hier mit der zusammenhängenden Darstellung der

---

[1]) „Das Absolute ist nicht räumlich auf das coelum empyraeum angewiesen, und damit in ein Jenseits, in einen über die sichtbare Sternenwelt, über die ptolemäischen Sphären weit hinausliegenden Ort gewiesen" (Realpräs. S. 44).

[2]) Das Folgende zeigt, daß man hieraus nicht auf trichotomische Anthropologie bei Rocholl schließen darf.

[3]) Es ist oben (S. 19 Anm. 2) angedeutet, daß sich Rocholl hier u. a. auf Wundt beruft (schwerlich mit Recht), auch auf Spencer, Paulsen, Jodl u. a. (Gottesbegriff S. 234).

[4]) Dies der objektive Bestand für die sittliche Aufgabe des Menschen.

Gedanken Rocholls ab. Sie enthalten soweit gewissermaßen die Vorgeschichte des in seiner Geschichtsphilosophie betrachteten Weltverlaufs. Wie dieser in einer für das Universum zu erwartenden Palingenesie seinen Abschluß findet, kommt am Ende der Geschichtsphilosophie zur Sprache.[1]) Diese gibt auch Aufschluß über die praktischen Anschauungen Rocholls (Sittlichkeit, Religion, Kunst, Politik usw.). Sie gehen von einem in der Wiedergeburt zu vollziehenden Bruch aus, durch welchen Erneuerung des Selbstbewußtseins wie des Gottesbewußtseins herbeigeführt wird. Das reflektierende Ich wird dadurch einerseits als Organ der Weltmitte, des absoluten Haupts, inne und erkennt andrerseits zugleich die gesamte natürliche Welt als Objekt seiner sittlichen Tätigkeit.[2])

In der Arbeit über den Gottesbegriff hat Rocholl weiterhin das Werk der Trinität beschrieben. Über das Werk des Vaters, die Schöpfung, ist gesprochen. Das Werk des Sohnes bildet, wenn man so will, den metaphysischen Hintergrund des Geschehens, das dann zum Gegenstande der Philosophie der Geschichte gemacht ist. Es folgt endlich das Werk des Geistes, die Kirche. Der Kirchenbegriff ist im dritten Kapitel der Schrift „Altiora quaero“ besonders besprochen.[3]) Das Hauptgewicht fällt hier auf den Nachweis, daß die Kirche als Lebende sich äußere Formen zu schaffen hat („Leben ist Leiben“). Dies erscheint hier auch als notwendige Konsequenz des im vorhergehenden Kapitel untersuchten realistischen Sakramentsbegriffs, wobei behauptet wird, daß „die Nachtmahlslehre unserer (d. i. der lutherischen) Kirche keine bloße Episode“ (Alt. qu. S. 78), vielmehr für ihr Wesen konstitutiv sei. In dem Werk „die Realpräsenz“ wird die Gegenwart der zweiten Hypostase der Gottheit untersucht, zunächst während des Erdenlebens Christi, dann als Ubiquität des Erhöhten, endlich als Gegenwart in der Kirche in den drei Formen der Beiwohnung, Einwohnung und Durchwohnung. Den Höhepunkt der gegenwärtig erfahrbaren Präsenz des Erhöhten bildet die unio

---

[1]) Auf die Darstellung der entsprechenden metaphysischen Vorgänge sei hier nur verwiesen, Gottesbegr. S. 309 ff.

[2]) Man vergl. auch den Aufsatz „Die spekulative Theol. der Gegenwart“, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1888, 317 ff.

[3]) wie natürlich fast in allen kirchenpolitischen Abhandlungen.

mystica im Sakrament. — Die Tendenz des Ganzen wird am Schluß ausgesprochen. Es war „nicht beabsichtigt, dogmatische Bestimmungen vorzuschlagen, sondern dieselben vielmehr teils abzuwehren, teils Schriftgedanken zu verbinden, dem Verständnis näher zu bringen und ihre Rationalität darzutun“ (Realpräs. S. 443). Es ist christliche Spekulation.

Rocholls Arbeit galt in erster Linie seiner Kirche, darum ist seine Philosophie kein geschlossenes System. Sie ruhte nicht auf dem Interesse an wissenschaftlicher Abstraktion, sondern war die praktische Tat eines nach begrifflicher Klarstellung innerlichen Erlebens Verlangenden. So nahm er die Ideen, wo er sie fand. Es ist oben gezeigt, wie er in seinem Leben, in seinem Beruf heroische Konsequenzen daraus gezogen hat. Deshalb ist es zum guten Teil die Persönlichkeit, die seine Anschauung betrachtenswert macht. Es ist aber lehrreich, wie er seine Theologie durch die Philosophie zu unterbauen gewußt hat. Für ihn gab es keine doppelte Wahrheit. Er sah den größten Schaden auf protestantischem Gebiet in der reformierten Neigung zum Independentismus, dessen Korrelat in andern Verhältnissen das Staatskirchentum ist. Beides ist nach ihm nur möglich bei spiritualistischer Verflachung des Kirchenbegriffs. Die Rückkehr zu einem „kräftigeren Realismus“ aber muß mit der Rückkehr zum realistischen Sakramentsbegriff der lutherischen Reformation einsetzen. So sehr sich Rocholl hier bewußt ist, die lutherische Christologie des 16. Jahrhunderts in der Hauptsache zu reproduzieren, ebenso lag ihm doch auch daran nachzuweisen, daß diese Auffassung auch im ganzen Mittelalter namhafte Vertreter gehabt habe, also die historische Kontinuität mit der alten Kirche darzutun. Es ist sein Verdienst, daß er diese „Realisten“ [1]) wieder ans Licht gezogen und historisch voll gewürdigt hat, vor allem die Reichersberger Gerhoh und Arno und die von ihm in größeren Arbeiten untersuchten Honorius von Autun und Rupert von Deutz. Sein mehrfach erwähnter philosophischer Hauptsatz, daß Leben gleich Leiben sei, brachte ihn in nahe Beziehung zur Theosophie. Bei dem schwäbischen Theologen des 18. Jahrhunderts Oetinger fand er sie in der Verbindung mit

[1]) Die gewöhnlich als „Realismus“ bezeichnete Richtung der Scholastik pflegt Rocholl „Platonismus“ zu nennen.

lutherischer Mystik, die er suchte. Mit Jacob Böhme vereinigt ihn die Bemühung, eine universale, kosmische Geschichte des Reiches Gottes, die dynamischen Einflüsse des Makrokosmos auf den Mikrokosmos und die Bedeutung einer höhern Leiblichkeit nachzuweisen. Er weiß sich aber grundsätzlich von ihm durch den Gottesbegriff geschieden, denn Böhme ist ihm Pantheist. Er hat es immer an Baader getadelt, daß ihm das entgangen sei. Auf die mannigfachen persönlichen Beziehungen zur Schule dieses katholischen Philosophen ist hingewiesen. Aber trotz vieler Berührungen besonders hinsichtlich der Darstellung des Weltverlaufs wird man Rocholl hier nicht einreihen können. Baader wendet sich[1]) gegen die Hegelsche Dyas von Geist und Natur. Nach ihm zerfällt, gemäß dem Ternar des Erigena, alles Seiende vielmehr in drei Kategorien: Gott, Geist, Natur. Hier schließt sich Rocholl deutlich an Anton Günther an, dessen Dualismus von Natur und Geist er, wie gezeigt, teilt. Dieser ist freilich ganz anders gemeint als die Gegenüberstellung von Geist und Natur bei Hegel. Hinsichtlich der Würdigung der Natur hält sich Rocholl vielmehr an Schelling. Von ihm hat er seine Idee des Lebens, von ihm das Gesetz der Polarität, das in der Geschichtsphilosophie eine große Rolle spielt; mit ihm teilt er die Auffassung des Unorganischen als erstorbenen Lebens. Er rühmt Schellings „Realismus", welcher der Gegensatz sei zum Spiritualismus, aber auch „zu jenem Materialismus, der nur die grobe uns umgebende Körperlichkeit und nicht die höhere kennt, der also von dieser tastbaren Körperlichkeit aus denkt, vergleicht und schließt."[2]) Der Pantheismus Schellings aber trennt ihn grundsätzlich von ihm. „Schelling hat der Naturphilosophie einen wunderbaren Aufschwung, er hatte uns aber einen bleichen Gedankengott gegeben."[3]) Dies ist auch der Grund seiner strikten Abkehr von Schleiermacher und der von ihm ausgegangenen Theologie. Unter den Mitarbeitern Schellings sind es neben Baader vielmehr Schubert, dessen „Nachtseite" des Geisteslebens er, wie oben dargetan, übernommen hat, und Steffens,

[1]) Man vergl. die Darstellung der Lehre Baaders von Lutterbeck, Gesamtausgabe Bd. XVI S. 34.

[2]) Gottesbegriff S. 352.

[3]) Ebenda.

denen er sich verbunden weiß.[1]) In seiner Bekämpfung des Pantheismus fühlt er sich auch Herbart und seiner Schule verwandt, ohne daß man deshalb den Realismus Rocholls mit dem Herbarts gleichsetzen könnte. Rocholl begrüßt vor allem seinen Begriff der Materie, während ihn seine Auslassungen über Leben und Werden im Gegensatz zu Herbarts „Sein" vielmehr auf die Seite der Idealisten rücken. — Mit Vorliebe endlich beruft sich Rocholl auch auf J. H. Fichte und die ihm nahestehenden Philosophen[2]), deren Bemühungen um die Transzendenz Gottes ihm sympathisch sein müssen und deren Raumvorstellungen er sich nähert. Diese sind es auch, die ihn des öfteren auf Trendelenburg und Fr. Harms verweisen lassen.[3])

Zeigt sich Rocholl also hinsichtlich seiner philosophischen Stellung als Eklektiker, so war er auch auf keine theologische Richtung eingeschworen. Im allgemeinen[4]) geht er von den symbolisierten Aufstellungen der lutherischen Kirche aus, sucht seine eigenen Ideen womöglich bei alten lutherischen Theologen auf[5]) und schließt sich

---

[1]) Es muß denkwürdig bleiben, daß Rocholl aus seiner Philosophie für seine kirchliche Stellung dasselbe folgerte wie der von ihm überaus verehrte Steffens: der Naturphilosoph war ihm einst in dem einsamen Kampf für die preußischen Altlutheraner aus denselben Motiven vorangegangen. Vgl. Steffens „Was ich erlebte" 10 Bände, Breslau 1840—44 Bd. VIII, und „Wie ich wieder Lutheraner wurde" 1831.

[2]) Häufig zitiert werden Chr. H. Weiße, Ulrici, K. Ph. Fischer, Chalybäus, J. A. Wirth.

[3]) R. verweist hier auch auf den Oesterreicher U. Kramár („Problem der Materie", Olmütz 1871).

[4]) Doch weiß er sich auch gelegentlich im bewußten Gegensatz, z. B. zur Konkordienformel hinsichtlich der „Rechten Gottes", weil hier nach seiner Meinung unmögliche Raumvorstellungen zugrunde liegen („Realpräs." S. 140). Offensichtlich ist auch die Differenz in bezug auf die sittliche Freiheit. Man vergl. die unten (B, III, 1 „Rätsel d. Gesch.") gegebene Definition, sowie die Weise, wie Rocholl den Erfolg der Geschichte darin gipfeln läßt, daß der Mensch in voller Freiheit die ihm innewohnende Idee allseitig darlegt (z. B. Phil. d. Gesch. II, S. 594 und oft) mit den Aussagen der Konk.-Formel II, 2, wonach der Mensch aus sich nur zu dem fähig ist, was Gott „mißfällig und zuwider ist" (z. B. Ausg. v. Müller, 10. Aufl., S. 589).

[5]) So überaus häufig bei Philipp Nikolai, dessen Biograph er wurde (s. o. S. 5), Oetinger und Bengel.

gern mit spekulativen Theologen des 19. Jahrhunderts zusammen[1]), von denen er sich aber nach dem Maß ihrer Hinneigung zum Pantheismus geschieden weiß. In der wissenschaftlichen Begründung seiner Kirchenpolitik steht er der lutherisch-hochkirchlichen Richtung am nächsten, die im zweiten Drittel des Jahrhunderts namhafte Juristen[2]) und Theologen[3]) zu ihren Vertretern zählte. —

Rocholl empfand wie wenige den sittlichen Zwang, die christliche Weltanschauung, die oft einem sinkenden Schiff glich, durch Auseinandersetzung mit neu gewonnenen Kulturfaktoren wieder seetüchtig zu machen. Er tat dies für seine Person durch eifriges Studium und Verarbeitung der philosophischen, besonders auch der ethnologischen und anthropologischen Literatur seiner Zeit, und er half andern durch Publikation seiner Resultate, die er mit streng wissenschaftlicher Tiefe, mit der ästhetisch idealisierenden Gesichtsweite des Gebildeten oder mit volkstümlicher Freundlichkeit und nahebringender Deutlichkeit niederlegte. Dazu befähigte ihn die Veranlagung zur genialen Spekulation, aber auch nicht weniger erstaunliche Kenntnis der Geschichte, besonders der Kulturentwicklung, die Kunst, überall das Charakteristische herauszufinden und so im Individuellen das Allgemeine, Große durchfühlen zu lassen, schließlich seine vollendete Beherrschung des deutschen Stils. Was aber den Worten dieses Historikers, Philosophen und Dichters den größten Nachdruck verleiht, ist die Gewalt, das unauslöschliche Feuer der von einer großen heiligen Idee durchglühten Persönlichkeit, die in heroischer Einseitigkeit ihre ganze sittliche Größe offenbart. —

---

[1]) Z. B. Dorner, Rothe, Schöberlein, Liebner, Ehrenfeuchter, vor allem Martensen.

[2]) Wie Huschke, Stahl, v. Scheurl.

[3]) Wie Harleß, v. Hofmann, Löhe, Vilmar, Kliefoth, Kahnis, v. Zezschwitz u. a.

Die Philosophie der Geschichte.

Am 6. Juni 1874 erging die Aufforderung der philosophischen Fakultät der Göttinger Universität, die Versuche darzustellen, „welche vom Altertum ab zu einer Philosophie der Geschichte gemacht worden sind“. Die von Rocholl eingereichte Arbeit wurde preisgekrönt und erschien 1878.[1]) Sein eigenes System ließ er erst 1893 als „positiven Aufbau“ folgen. Man darf also erwarten, daß er mit gebührender Vorsicht, aber auch mit einiger Sicherheit der Tendenz, die ihm das eingehende Studium seiner Spezialwissenschaft gegeben haben mußte[2]), an den eigenen Aufbau herangetreten sei. — Es wird zur Orientierung über Rocholls eigenen Standpunkt nützlich sein, eine kurze Übersicht über die Resultate zu geben, die er in seiner Geschichte der Geschichtsphilosophie gewonnen hat. So wird man seinen ersten Band mit einigem Recht nennen können. Er bringt nicht nur eine Aufzählung und Darstellung der gemachten Versuche, sondern er hat innere Verbindungslinien aufgesucht, nachgewiesen und das Ganze unter leitende Gesichtspunkte gebracht. In der deutschen Wissenschaft war es die erste umfassende Arbeit dieser Art.[3]) —

A. Geschichte und Kritik der früheren Versuche.

Man hat von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus eine Philosophie der Geschichte unternommen, vom theologischen, vom anthro-

[1]) „Die Phil. d. Gesch. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben.“ Gött. 1878.

[2]) Nach dem Urteil der Fakultät ließ der erste Band „besonders in der neueren Zeit an Vollständigkeit kaum etwas zu wünschen übrig“. Vorwort S. IV.

[3]) An die Seite zu stellen waren ihr wohl nur die Werke von de Rougemont („Les deux cités; la philosophie de l'historie aux differants âges de l'humanité“, Paris 1874), der aber mehr eine Sammelarbeit und zwar vom einseitig kirchlichen Gesichtspunkt gab, und von Flint („The philosophy of history in Europe“, London 1874), der aber nur Frankreich und Deutschland behandelt hatte.

pologischen oder vom physiologischen. Denn es geht den Wissenschaften wie der Menschheit überhaupt. Sie taucht in jedem ihrer bedeutenderen Völker immer erst allmählich aus der Gebundenheit in das Gottesbewußtsein auf, um dann durch Zeitalter hindurch, in denen die Ideen des Menschlichen vorwiegen, bei solchen anzukommen, wo die Wissenschaften des Natürlichen im Vordergrund stehen. So wird auch die Geschichte immer zuerst unter theologische Gesichtspunkte gebracht. Sie ist dann lediglich Erzeugnis der Gottheit, so in der Antike und zu Beginn der christlichen Welt. Mit der Renaissance taucht der humanistische Gedanke auf. Er schließt wissenschaftlich mit dem philosophischen Idealismus ab und schafft praktisch die Gesellschaft. Die Geschichte ist Erzeugnis des Menschen. Endlich führen die Naturwissenschaften den materialistischen Gedanken ein; die Geschichte wird Erzeugnis der Natur. Mit andern Worten: die Philosophie der Geschichte bewegt sich vom theistischen durch den humanistischen zum materialistischen Standpunkt herab. Es ist wie mit der Betrachtung eines kunstvollen Bauwerks, die einen sehen in allem nur den Künstler, sehen nur wie dieser seine Zwecke verfolgt. Andere sehen auf Art, Gefüge und Wirkung des Werks. Finden sie eine zugrundeliegende Idee, so hat eine bewußtlos bildende Macht gewaltet. Wieder andere bewundern am Werke nur den Stoff, der die Kraft zu allem sein soll. — Die drei Anschauungsweisen folgen nicht ausschließlich aufeinander, sie laufen vielmehr teilweise nebeneinander her, stehen sich abwehrend einander gegenüber und können sich sehr wohl in Zukunft wieder ablösen.

1. Auf dem Gebiet der theologischen Geschichtsauffassung wird also vom Meister aus das Werk betrachtet. Es hat seinen Wert, weil es durch ihn, für ihn und seine Zwecke geschaffen ist. Innerhalb dieser Betrachtungsweise gibt es wieder drei Weisen, die Geschichte zu bearbeiten, die territoriale, die pragmatische und die teleologische. Die erste findet man im alten Orient. Territoriale Gebundenheit des Blicks macht eigentliche Geschichtsschreibung und damit ein umfassendes Verstehen der Geschichte unmöglich. Jedes Volk hält sich für das Volk der Mitte, man findet nur Reichsannalen und Dynastienreihen. Es fehlen die Mittel für Vergleichung und allgemeines Urteil. So in China, in Babylon, in Persien. Auch ist,

wo man wirklich weiter blickt, das Denken durch die Bindung an den Gestirndienst bestimmt. Die Kreisbewegung wird Figur und Formel der Weltentwicklung. Doch eigentlich nur in Persien blitzt zuweilen der Einheitsgedanke der Menschheit auf. — Bei den Südariern in Indien schließt der Brahmanismus mit seiner Askese eine Weltgeschichte aus. Die Seele bleibt vom Wechsel der Dinge unberührt, die Dinge sind nur Schein. Es ist nicht der Mühe wert zu forschen, ob dieser Schein sich bewege und ob diese Bewegung eine fortschreitende sei. Nur im Buddhismus liegt für uns ein Fortschritt. Hier ist es das Gefühl der Verbrüderung, das in die Weite treibt.[1]) — Die Weisheit der Ägypter bindet die Schicksale der Menschheit in den großen, immer wieder neu anhebenden Kreisgang der Gestirne. Die sichtbare Welt geht in Feuer unter, aber dem Phönix gleich steigt sie neu daraus wieder empor. Die Geschichte der lebendigen Menschen tritt hinter diejenige der toten zurück; diese wandern dreitausend Jahr, eine Hundssternperiode, durch Tierleiber hindurch, dann treten sie wieder in Menschenleiber ein. „So ist die Geschichte, die sich auf dieser Erde abspielt, der kurze in das Erdenlicht tretende, vom Erdlicht beleuchtete Abschnitt des ungeheuren Rades, welches sich zum weitaus größten Teil durch das Dunkel einer jenseitigen Welt schwingt.“ — Im ganzen Orient sind es die Gottheiten, welche den Menschen der Erde Zeiten und Bahnen verzeichnen. Durch den Koran kommt diese Anschauung ins Abendland. Gott ist es, der jedem einzelnen Volk Gesetz und Weg gab. Wenn er es gewollt hätte, so hätte er aus allen nur ein Volk gemacht; so aber gehen die vielen Völker in sittlichem Wettstreit nebeneinander her.

Die Geschichtsbetrachtung der klassischen Völker der alten Welt ist die pragmatische. An Hesiod, Herodot, Xenophon, an den Dichtern, an Thukydides, Plato, Aristoteles zeigt Rocholl den Fortschritt bei den Griechen. Bei Hesiod findet sich ein erster großer Überblick über den Weltverlauf, aber einseitig rückwärts gewendet wie in der vorchristlichen Welt überhaupt. Bei ihm wie bei Herodot stehen die

[1]) Aber Rocholl meint (1878), seine Literatur sei noch zu wenig durchforscht, um über die Betrachtungsweise der Geschichte weitern Aufschluß geben zu können.

Götter noch im Vordergrund. Auch noch bei Xenophon, Pindar, Aeschylus sind es ihr Neid und ihre Rache, welche die Dinge machen. Sophokles verselbständigt den Menschen, aber die Götter bilden den mächtigen Hintergrund. Thukydides sucht geschichtlich zu verstehen, er erkennt eine Notwendigkeit im Gang der Dinge trotz der größten Mannigfaltigkeit zusammengreifender Mittel und Anlässe. Aber hinter allem stehen auch für ihn die waltenden Götter. Platos Bedeutung liegt in seiner Anschauung von der notwendigen Abwandelung geschichtlicher Gesellschaftsformen auf psychologischem Grunde: Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis, vielleicht auch Republik, folgen aufeinander mit innerer Gesetzmäßigkeit. Aber hier findet sich wieder der bewußte Verzicht auf die Weite der Völkerwelt, der Blick bleibt auf das Mittelmeerbecken beschränkt. Aristoteles legt die Grundlagen der heutigen Soziologie, aber seine Politik bleibt immer nur soziale Statik; es fehlt der Gedanke der geschichtlichen Bewegung und Entwicklung. — Den großen Fortschritt gegen das Morgenland hat also Herodot gebracht. Hier erst entsteht Völkergeschichte mit der Mannigfaltigkeit gegenseitiger Beziehungen. Sie ist zwar in die Göttergeschichte noch versenkt, rückwärts gebunden, kreislinigt in sich geschlossen, kennt nicht das Vorwärts der Entfaltung. Aber sie ist in ihrer Vielheit des Stoffs Vorbedingung für die Spekulation, die sich dann bei Thukydides regt. Hier treten die Begebenheiten als Ergebnisse der Notwendigkeit und Freiheit auf, hier zum erstenmal eine Art Metaphysik der Geschichte. — In Rom findet sich bei Sallust zwar wirkliche Kunst der Geschichte aber nirgends Philosophie der Geschichte. Das Interesse des Staates bildet die natürliche Grenze des freien Blicks über die Völker. Nur im Augurnwesen, das seine Wurzeln offenbar in der etruskischen Vorzeit hat, sind geheimnisvolle Ahnungen vorhanden von Schöpfungs- und Menschheitszyklen. Der Neuplatonismus kennt nur Geschichte der einzelnen. Diese nur hat ein Ziel, nicht die der Welt. Die Weltgeschichte ist ewiger Kreislauf. — So hat also die natürliche Gebundenheit der vorchristlichen klassischen Völker die Anschauung eines Fortschritts der Menschheitsgeschichte nicht gewonnen. Sie kennt die Geschichtsbewegung, wo von einer solchen wirklich die Rede ist, nur in Form einer in sich selbst zurücklaufenden. Eine Ausnahme bildet allein

das jüdische Volk, das „Rätsel der Geschichte“. In seinen Messiaserwartungen zeigt es eine nicht mehr rückwärts sondern lebendig vorwärts gewendete Prophetie. Mit einem Schlage tritt hier die Teleologie der Anschauung hervor. —

Die teleologische Geschichtsbetrachtung ist von nun an durchgängig in der christlichen Kirche. Sie bringt schon in der Areopagrede des Paulus fruchtbarste Gedanken für eine Entwicklung der Geschichtsphilosophie. Durch den einen außerweltlichen Schöpfer wird zum erstenmal der Begriff der Menschheit gefunden, d. h. der inneren Einheit der Völker. Die Geschichte erhält Wert in sich: das Geschlecht der Menschen ist göttlicher Art. Sie wird ein Kunstwerk: der Anfang der Geschichte, das Eine Blut (des ersten Menschen), der Schluß der Geschichte, der Eine Tag, begegnen sich in der Mitte der Geschichte, dem Einen Mann, und finden hier ihre Erklärung. Diese große Grundidee sinkt schnell bei den Kirchenvätern. Nur der Gedanke an das Ende bleibt, verkörpert im Chiliasmus. Erst Augustin gibt eine neue Idee: den Gegensatz von Gottes- und Weltstaat, ohne jedoch damit der Fülle des Stoffs Herr geworden zu sein. Die mittelalterliche Geschichtsschreibung bringt mancherlei Versuche der Schematisierung. Scotus Erigena bildet insofern eine rühmliche Ausnahme, als er auch der Fülle der Volksreligionen, wiewohl an der eigenen festhaltend, gerecht zu werden versucht. Hatte das „Evangelium aeternum“ noch den starken Blick auf die Zukunft, so erscheint nach Thomas ein Fortschritt der Entwicklung nicht mehr möglich. „Es ist dafür zu halten“, sagt Thomas, „daß in der langen Reihe der vergangenen Zeiten so ziemlich alles in betreff des menschlichen Lebens ist erfunden worden, was zu erdenken möglich ist.“ — Bei Dante liegt verzweifelte Geschichtsauffassung vor. Auch bei den Protestanten nach der Kirchenspaltung herrscht beständige Erwartung des Weltuntergangs. Je mehr durch die Verhältnisse die Macht der protestantischen Gemeinschaften im öffentlichen Leben beschränkt erscheint, desto mehr Verachtung der Geschichte und Berechnung ihres Endes. So bei Johann Sleidan, bei Hermann Bonnus und auch bei dem Jesuiten Denys Petau im siebzehnten Jahrhundert. — Den Überblick über die kirchliche Geschichtsphilosophie schließt Rocholl mit Bossuet. Seiner glänzenden Universalgeschichte fehlte das ganze Morgenland,

fehlte jedes Eingehen auf die Entfaltung des natürlichen Lebens, der Künste, des Gewerbes, der Philosophie. Spätere Versuche von kirchlicher Seite behandelt Rocholl in den nächsten Abschnitten als Reaktion gegen den Humanismus und den Materialismus. Er rühmt zum Schluß dieser Abteilung, daß der theologische Geist der Kirche eine wirkliche Philosophie der Geschichte geschaffen habe. Dieser Geist gab den armseligsten Klosterannalen einen Flug, den man bis dahin nicht gekannt hatte. „Worin aber liegt's", fragt er endlich, „daß die Kirche dennoch keine exakte, keine anerkannte, in sich beweiskräftige Philosophie der Geschichte hatte?" Das Christentum, antwortet er, kann nur auf bestimmten Voraussetzungen an die Geschichte herantreten, die von anderer Seite nicht zugestanden werden. Es müßte bewiesen werden, daß sie in der Sache selbst, d. h. im Stoff der Weltgeschichte begründet liegen. Hier dagegen wurde der Stoff nur als Beweis für das Vorausgesetzte verwendet. „Pessimismus und Askese aber können nur das Weltende herbeiwünschen, damit Gott durch die Welt nicht ferner verhüllt, damit er ganz offenbar werde. Sie arbeiten für die Theodizee."

2. Die zweite Abteilung bringt die humanistischen Versuche einer Geschichtsphilosophie. Sah man früher in der Geschichte nur das Werk der Gottheit, so wird sie jetzt das Werk des Menschen. Ein erster Abschnitt führt durch Italien, England und Frankreich. — Die Richtung beginnt mit der italienischen Renaissance. Schon Laurentius Valla kann von Moses und den Evangelisten sagen, sie seien nichts als Geschichtsschreiber. Das Studium des Altertums lehrte diese objektive Stellung zur Geschichte. Machiavelli ist dadurch bedeutend, daß er mit dem theologischen Pessimismus brach. Mit der Völkerwanderung sieht er eine aufsteigende Bewegung beginnen. Freilich zeigt sich bei der Betrachtung der Entwicklung im ganzen der alte Fatalismus der Antike, sie ist beständiger Kreislauf. Trotzdem ist der Arbeit Machiavellis die Anerkennung nicht zu versagen. In Schärfe des Blicks für das psychologische Getriebe der Geschichte steht er vielleicht einzig da. Nachdem Campanella wegen seines Staatsbegriffs und seines Gegensatzes gegen Machiavellis Betonung der Nationalitäten besprochen ist, wird Vicos geschichtsphilosophische Stellung eingehend dargelegt. Die Vorsehung schafft nach ihm die Ge-

schichte, nicht der Zufall (gegen Hobbes und Machiavelli), nicht ein Fatum (gegen Spinoza). Sie arbeitet einfach, denn sie arbeitet durch die Selbstbestimmung des Menschen. Auf Plato gegründet soll hier eine „Metaphysik des menschlichen Geschlechts“ gegeben werden. Vico hat den Gedanken der inneren Einheit in der Entwicklung der verschiedenartigsten Völker und daher die Forderung, daß die Gesetze dieser Entwicklung festzustellen seien. In der idealen Welt ist die Geschichte fertig, sie spielt sich in der wirklichen Welt nur ab. Die metaphysische Weisheit ist es, welche sie dem Menschen offenbart. So ist Vico trotz seiner praktisch-christlichen Bildung Humanist. Er verfällt darum auch jenem Zirkel in der Bewegung der Völker, über welchen die alte Welt nicht hinaus kam, er fand nicht den Gedanken des Fortschritts. Aber er fand das Thema für eine Geschichtsphilosophie: die Natur des Menschen. „Ihr Wesen“, sagt Rocholl, „muß erkannt werden, soll die Geschichte als ihre Entwicklung oder soll ihre Entwicklung als die Geschichte erkannt werden.“

Auch in England fühlt man die Last des kirchlichen Lehrbaus, man besinnt sich auf das Urrecht der Vernunft. Baco sorgt für Anwendung der Induktion auf die Geschichte. Diese bekommt ganz neue Flächen; Kirchengeschichte, Literaturgeschichte und Philosophiegeschichte sollen zu ihr gerechnet werden. Sie selbst tritt als Glied in die Philosophie. Hobbes zeigt die Anwendung der Naturgesetze auf die Untersuchung von staatlicher, von geschichtlicher Entwicklung. Bei ihm wie bei Grotius und Locke wird die Gesellschaft Gegenstand der Betrachtung. Ihre Versuche dienen alle der humanistischen Geschichtsauffassung. Auch der Minister Bolingbroke ist vollendeter Humanist. Zwar kennt er keine Philosophie der Geschichte, aber die Geschichte ist eine durch Beispiele wirkende Philosophie. Ferguson ist dadurch bemerkenswert, daß er viel Material für eine Geschichtsphilosophie liefert. Henry Home zeigt eine vom theologischen Gedanken noch getragene aber der Humanität pflichtige Auffassung der Geschichte. Vom Turmbau zu Babel, dem Tiefpunkt der Zerrüttung beginnt die Aufwärtsbewegung des Geschlechts. — Wenn bei Hume die Menschheit vorwiegend als Summe von Einheiten gedacht ist, die Gattung hinter das Individuum zurücktritt, so muß dieser Standpunkt auch für die Geschichtsbetrachtung bestimmend werden. Die Gesamt-

wirkung Humes auf diese hat indessen nur soweit reichen können, als sein Nützlichkeitsstandpunkt reichte. Durch Adam Smith wurden Humes Ideen ins Praktische übersetzt. Wichtig ist seine Wertlegung auf die Arbeit der Einzelnen. Indem Smith für die Philosophie der Gesellschaft arbeitet, arbeitet er auch für die Philosophie der Geschichte.

Johannes Bodinus hat die kühne Geschichtsauffassung Vallas und des Humanismus nach Frankreich gebracht. Er verlangt vergleichende Religionswissenschaft und für die Geschichte sprachwissenschaftliche Grundlage. Kosmographie gibt die klimatischen und telluren Bedingungen für die Entwicklung der Geschichte. So arbeitet Bodin Montesquieu vor. Er räumt mit der Vorstellung eines sich steigernden Verfalls der Menschheit auf. Nachdem Descartes und Pascal gestreift sind, wird Montesquieu eingehender besprochen. Das Wertvolle bei ihm ist die volle Würdigung natürlicher Voraussetzungen für die Völkerentwicklung. Sie bildet das notwendige Gegengewicht gegen die Wucht übernatürlicher Einwirkungen. Aber einen „founder of the philosophy of history" kann man ihn[1]) niemals nennen. Eher könnte man mit Cousin sagen: „Turgot a créé en 1750 la philosophie de l'histoire", aber auch dies wäre überschwenglich. Turgot faßt die Geschichte als Entwicklung der menschlichen Natur in ihrer Allseitigkeit und nach innerer Gesetzmäßigkeit. Hier schon findet sich der nachmals von Comte erfolgreich verwendete Gedanke einer Gliederung der geistigen Entwicklung der Menschheit. Es ist der Weg von der theologischen Anschauung, innerhalb derer der Mensch niemals auf den Grund der Dinge, sondern nur auf ihrer Oberfläche immer nur sein Bild sieht, wie Turgot sagt, zur metaphysischen und endlich zur physischen und positiven. — Voltaire muß sich eine eingehende Kritik gefallen lassen. Rocholl urteilt schließlich: „Von den Sitten hören wir bei Voltaire einiges, von dem Geist der Völker wenig, von Natur, Eigenart und Aufgabe der einzelnen Völker — nichts." Er kann ihm die Ansätze zur Kulturgeschichte nicht absprechen; doch fehlen ihm die Augen für eine ruhige Geschichtsbetrachtung und gänzlich für eine Philosophie der Geschichte.[2]) Mit einem Überblick über

[1]) Mit Alison in seinen Essays.

[2]) Übrigens nimmt Rocholl mit andern an, daß der Ausdruck „Philosophie der Gesch." von Voltaire stamme.

Rousseaus Philosophie der Gesellschaft wird dieser Abschnitt geschlossen. Rocholl hat bis dahin den Gang der Humanität durch Europa gezeigt. Sie beginnt mit der Renaissance in Italien in ästhetischer Hülle; in England wird sie wie in Frankreich praktisch. Der Humanismus betrachtet also bis dahin den Menschen weniger an sich, als vielmehr als Glied der Gesellschaft. Er gibt allerdings auch so die volle Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie, denn er findet im Menschen selbst das natürliche Thema für die Menschengeschichte.

Aber erst in Deutschland, so führt der nächste Abschnitt aus, wird der Mensch in seinen idealen Werten, als Träger und Erscheinung ewiger Ideen verstanden. Hier begreift man seine Stelle im Universalleben, er wird nicht nur im Kampf ums Brot, sondern im Schimmer seiner ewigen Beziehungen erfaßt. Im Ideal der Menschheit, im Menschen als Ideal gipfelt nun alles. Dieser deutsche Idealismus ist eine Steigerung und Überspannung der europäischen Humanitätsidee. Die Überspannung enthüllt sich endlich im Pantheismus.

Den Übergang von Frankreich nach Deutschland stellt Leibniz dar. Das bei ihm für die Geschichtsphilosophie Wertvollste ist sein Begriff der Entwicklung, der Kontinuität, den er erfolgreich in die Geschichtswissenschaft eingeführt hat. Nachdem Schlettwein und Mauvillon in ihrer geschichtslosen Auffassung kurz skizziert sind, werden die geschichtsphilosophischen Gedanken Iselins und Wegelins dargestellt. Für jenen[1]) ist der sichere Fortschritt der Tugend und Vernunft gewiß. Für den andern ist bezeichnend die Beschreibung der Entstehung, der Wirkung, endlich der Abnutzung der großen leitenden Ideen gewisser Zeitalter. Der Verkettung von Tatsachen entspricht die Verkettung von Begriffen. Es wird ferner „die feinste psychologische Begründung einer Statik der Gesellschaft“ gerühmt; endlich daß Wegelin die Gesichtspunkte für eine wirkliche Kulturgeschichte als Unterlage für die Geschichtsphilosophie gibt. — Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ enthält eine Philosophie der Offenbarung, keine Philosophie der Geschichte. Die Völkerwelt erscheint hier beschränkt. Wichtig ist immerhin der von Leibniz übernommene Begriff geschichtlicher Entwicklung. Dazu kommt die der Seelenwanderungs-

[1]) Rocholl sagt mit J. G. Schlosser: „Rousseaus Gang der Natur ist ein Gang im Staube, Iselins ein Gang in den Wolken.“

lehre zugrunde liegende Idee einer Fortbewegung des Ganzen durch den Kreislauf aus der unsichtbaren Welt immer wieder eintretender Einzelwesen. Und die Tag- und Nachtseite dieser Entwicklung bilden eine Einheit, die Einheit eines Geschichtsverlaufs, „welcher seinen Wert in sich selbst hat, welcher einer unbestimmten Jenseitigkeit nichts opfert, welcher kein Ziel und keinen Lohn außer sich kennt". — Nach Herder ist das Ziel der Geschichte die Humanität. Bedeutungsvoll wird der von ihm eingeführte Begriff der Bildung als Grundgedanke für die Entwicklung der Menschheit. Aber indem er die Geschichte sich auf der weiten Grundlage der Naturwelt aufbauen läßt, faßt er sie überhaupt als einen großen Naturprozeß auf und bahnt damit schon eine monistische Auffassung an. Ja, er opfert die Freiheit der Geister der Naturnotwendigkeit. Bedeutend aber ist, daß er den Einzelnen einen Wert in sich zuschreibt, daß sie nicht nur wegen des Ganzen da sind. Der Gedanke des Werts der Natürlichkeit an sich freilich muß ihn wie der Gedanke der Humanität zum erklärten Feind der einseitig teleologischen Auffassung machen. — Herder findet seinen Kritiker in Kant. Kant hat „dem breiten Meere naturhafter Denkweise schöne Gebiete und Strecken der vernünftigen Freiheit abgewonnen und sie trefflich eingedämmt". So nur konnte er eine neue Gesetzmäßigkeit finden, diejenige welche auch den freien Bewegungen eigentümlich zugrunde liegt. Hier ist Kants Hauptleistung für die Geschichtsphilosophie. Rocholl zeigt in Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerl. Absicht" von 1784 seine Bemühung darzutun, daß die Natur „oder besser die Vorsehung" für die Geschichte der Menschen einen wirklichen Plan habe, und mit welchen Mitteln sie diesen durchzuführen suche. Aus andern Schriften weist er nach, daß Kant vom geschichtlichen Fortschritt überzeugt gewesen ist. Kant will drei Irrwege der Geschichtsbetrachtung vermeiden: den des Terrorismus, der das Geschlecht zum beständigen moralischen Rückschritt verurteilt, den des Eudämonismus oder Chiliasmus, der es zum fortwährenden moralischen Fortschritt, den des Abderitismus, der es zum Stillstand bestimmt. Kants Auffassung der Geschichte als der Tat freier verantwortlicher Wesen ist vertieft durch seine Lehre vom Bösen. Freilich droht hier wieder die Gefahr, daß über der Betonung des Personlebens die Bedeutung des Gattungslebens zu sehr zurück-

trete.[1]) — An Schiller wird Weiterbildung der Gedanken Kants gezeigt. Der Zweckbegriff ist eine Kategorie, unter welcher die Bewegung betrachtet wird, mit der die Dinge an sich nichts gemein haben. Indem Schiller aber die Fortbildung vom Natur- und Notstaat zum idealen Staat, vom dynamischen zum ethischen beschreibt, indem er als das Ziel den ästhetischen Staat hinstellt, gibt er ein ideales Ziel, mit dem er über Kant hinausreicht. Philosophie der Geschichte ist möglich. Diese Möglichkeit liegt in der immer wieder unverändert hervortretenden Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts.

In Fichte ist der Idealismus vollendet. Einsam steht das Ich, einsam die Menschheit. Die Außenwelt wird durch das Denken hergestellt. Pantheismus muß die Konsequenz sein. Die Geschichte der Menschheit ist in zwei Hauptabschnitte zu zerlegen; im ersten wirkt die Vernunft, wo es nicht durch die Freiheit geschehen kann, als dunkler Instinkt, der zweite ist der der Freiheit. Es folgt Beschreibung der bekannten fünf Grundepochen, in welche diese großen Weltzeiten zerfallen. Die Mittel zur Erfüllung der geschichtlichen Aufgabe gibt die Mischung aus ursprünglicher Kultur und ursprünglicher Wildheit. Sie wird bedingt durch den Eintritt des wunderbaren Normalvolkes. Die Geschichte selbst wird von Fichte kaum gefragt. Rocholl zitiert den bezeichnenden Satz: „der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befaßt, geht jenen a priori fortlaufenden Fäden des Weltplans nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd, und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne die Geschichte sich versteht.“ Bestimmend erscheint auch das spinozistische Element: das Personleben geht im Gattungsleben immer wieder auf; das Einzelleben ist nur für die Gattung, für die allgemeine Vernunft, für den Staat da. — Nachdem die ge-

[1]) Nicht unwichtig ist der Satz Rocholls, mit dem er die Betrachtung Kants schließt: „Wir fürchten immer die Völker als in sich geschlossene Bildungen einzubüßen und dünenartige Gehäufe lockern Flugsandes im spröden Nebeneinander dafür einzutauschen.“

schichtsphilosophischen Gedanken Pestalozzis, der hierin formell von Fichte, inhaltlich von Rousseau angeregt ist, dargestellt sind, wird gezeigt wie durch Goethe der Natur wieder zu ihrem Recht verholfen ist. Goethe hat das tiefste Rätsel der Geschichte gesehen, wenn er sagt: „das eigentlich einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens.“ Für Goethe folgen in der innern Weltentwicklung aufeinander die Zeitalter der Poesie, Theologie, Philosophie und Prosa unter der entsprechenden Leitung der Einbildungskraft, der Vernunft, des Verstandes und der Sinnlichkeit. Die Form, unter welcher er die Dinge anschaut, ist vorwiegend die der Metamorphose. — Für Schelling ist das Thema der Geschichte der Kampf zwischen Notwendigkeit und Freiheit. In der Geschichte kommen die beiden aufeinander bezogenen Seiten der endlichen Welt, Natur und Vernunft, dazu sich auszusprechen. Ihr Ziel muß sein, daß die reale und ideale Seite des Bewußtseins, daß Natur und Geist einander durchdringen. Hier knüpft die Lehre von den Potenzen an, in denen sich Gott, sei es im Natur-, sei es im Geistesleben offenbart. Sie sind durch den Mangel der ethischen Bestimmtheit des Gottesbegriffs notwendig geworden. Gerühmt wird der großartige Entwurf in den „Weltaltern“, welcher andeutet, wie die wirkliche Geschichte von der Unermeßlichkeit einer Vor- und Nachgeschichte umflutet zu denken ist. Eingehend wird dann die „Phil. der Mythologie“ und die „Phil. der Offenbarung“ dargestellt. Von einem System der Geschichtsphilosophie indessen kann doch nicht die Rede sein. Wir kommen nicht dazu, das Äußere und Einzelne zu beobachten. „Der dumpfe Schritt des Innern dieser Geschichte, der dröhnende Ablauf der Potenzen, der eiserne Vorübergang der Speichen des ungeheuren Rades, welches die äußere Geschichte in ihre Zeitwenden treibt — es wirkt sinnverwirrend.“ Aber man verläßt Schelling „nicht ohne die Bewunderung der Flugkraft seiner Anschauung und die Größe seiner Wirkung“. — Bei Hegel dagegen findet sich das erste geschlossene System einer Geschichtsphilosophie. Die Weltgeschichte ist das wirkliche Werden des Geistes, sie ist theogonischer Prozeß, ihr Ziel das Zusichselberkommen Gottes im Menschen. Rocholl weist am System nach, daß es mit der ganzen Philosophie steht und

fällt. Hegel geht mit der bestimmten Voraussetzung an die Geschichte, daß die Vernunft die Welt beherrsche, bleibt aber den Beweis hierfür schuldig. Auch sein Freiheitsbegriff wird kritisiert. Naturnotwendigkeit und nur diese im eigentlichsten Sinn ist das Zeichen dieses großen Prozesses des endlichen Seins. So verschlingt der große Begriff dialektischer Entwicklung denjenigen der Freiheit vollständig. Dazu kommen völlig ungerechtfertigte Urteile im Einzelnen der Völkergeschichte.[1]) Und Hegel fällt endlich dem antiken Staatsgedanken völlig anheim. Der Mensch ist nur im Staat wahrer Mensch. Darum hat sich die Geschichte der Menschheit nur um die fertigen Staaten zu kümmern.[2]) — Es folgt eine umfangreiche Würdigung Friedrich Krauses, der bis 1831 in Göttingen über Philosophie der Geschichte las. Die Grundzüge der Metaphysik, der Natur-, Vernunft- und Menschheitslehre gehören zum Fundament der Geschichtsphilosophie. Die Geschichte selbst wird als Werden des Lebens in der Zeit behandelt. Man muß unterscheiden zwischen der Philosophie der Geschichte des einzelnen Menschen und der Philosophie der Geschichte der Menschheit auf dieser Erde, soweit sie mit der Entwicklung andrer Teilmenschheiten auf andern Weltkörpern derselben Gesetzmäßigkeit unterliegt. Der Zeit nach folgen Keimlebenalter, Wachslebenalter, Reiflebenalter aufeinander. Sympathisch ist für Rocholl die Anwendung der Kategorie „Leben“[3]), sowie die „großartige Weite, in welcher Krause das kosmische Leben zum Universalleben in Bezug setzt und dem Menschen innerhalb des Erdgebietes die Freiheit der

[1]) Rocholl scheint geneigt zu sein, Hegels Geschichtsphilosophie mit Flint ein „Nest von Absurditäten“ zu nennen.

[2]) Man wird nicht vergessen dürfen, daß doch alle späteren Geschichtsphilosophen von Hegel gelernt haben, ohne Zweifel auch Rocholl, der denn auch gelegentlich von „Hegels im allgemeinen nie genug zu bewundernder Philosophie der Geschichte“ reden kann (Phil. d. Gesch. II, S. 11). Im übrigen wußte er sich zu Hegel wie zu wenigen im Gegensatz. Er ist ihm typischer Vertreter des von ihm bekämpften Spiritualismus [z. B. Alt. qu. S. 6 u. 8; Gottesbegr. S. 35; 240 (Lehre vom Bösen); Realpräs. S. 252]; er ist der ausgesprochene Gegner Anton Günthers (Eins. Wege I S. 126); vor allem aber der philosophische Heros preußischer Kirchenpolitik (Luginsland S. 8f., 26; Gesch. d. evang. Kirche S. 471, 501).

[3]) Man vergl. Rocholls eigene Stellung oben S. 14 ff. und weiter unten (B, I, 1 „Faktor d. Gesch.“).

Bewegung wirklich gewahrt wissen will.“ Diese Freiheit wird freilich durch den Panentheismus unmöglich gemacht. Rocholl nennt Krauses Arbeit „Einleitung“ in die Geschichtsphilosophie. Ihre Bedeutung liegt in der Betonung des Menschheitsbundes, der Forderung vernünftiger Neugestaltung der Gesellschaft.

Es werden nun im Anschluß an diese großen Systeme eine Anzahl kleinerer Arbeiten besprochen, die zum Teil allerdings eine Reaktion bilden, insofern sie zur theologischen Auffassung zurückliegen, aber dabei doch die Humanitätsidee vertieft haben, so daß ihre Einreihung hier gerechtfertigt erscheint. Nachdem an Hamann und Joh. v. Müller der Rückgang auf die theologische Geschichtsbetrachtung dargestellt ist, Jenisch und Friedr. Aug. Carus gestreift und Schleiermachers Stellung angedeutet ist, werden der Erlanger Stutzmann, Fr. v. Schlegel und Joseph v. Görres als von Schelling angeregt in ihren geschichtsphilosophischen Gedanken beschrieben. An Schlegel tadelt Rocholl, trotz seiner im ganzen freundlichen Stellung zu ihm, die Enge des theologischen Gesichtskreises, an Görres die Verzweiflung an den Völkern. In Molitors Philosophie der Geschichte zeigt er das „Beispiel einer Durchdringung Schellingscher und Krausescher Anschauung für den theologischen Standpunkt“. Baader wird nur flüchtig, gründlicher Ernst von Lasaulx besprochen. Lasaulx' Arbeit ist ein „einzigartiges, geistreich geschaffenes Denkmal“ des Einflusses Schellingscher Naturphilosophie auf die Geschichtsbetrachtung. — An Staudenmaier wird die Berücksichtigung der Individualität in der Geschichte gezeigt und ähnlich Wolfgang Menzels Verdienst darin gefunden, nachgewiesen zu haben, wie bis dahin über der geschichtlichen Regel, über dem naturphilosophischen Gesetz der Geschichte der einzelne Fall unberücksichtigt geblieben war. — Bei Steffens' Geschichtsphilosophie wird der Zusammenhang mit Schelling nachgewiesen, dann werden Cieszkowsky und Rosenkranz als Fortleiter Hegelscher Geschichtsideen vorgeführt. Unter den protestantischen Theologen ist Ehrenfeuchter zu rühmen; er hat durch seinen Satz, daß Menschheit und Christentum einander bedingen, die Idee der Humanität vertieft. — Weitbrecht, Schubarth und Apelt werden in Kürze besprochen. Die geschichtsphilosophische Aufgabe, die sich v. Bunsen stellt, „den Fortschritt des Gottesbewußtseins nachweislich darzulegen“, ist nicht ge-

löst. Mit einer freundlichen Besprechung der Geschichtsphilosophie Rougemonts[1]), der vom theokratischen Standpunkt ausgeht, schließt diese Reihe kleinerer Arbeiten in Deutschland.

Es wird nun die Einwirkung des deutschen Idealismus auf Frankreich und Italien nachgewiesen. Auf England hat sie sich nicht erstreckt. Cousin ist es, der Hegels Philosophie nach Frankreich bringt. Rocholl schließt die Besprechung seiner Vorträge mit dem Satze: „Sie zeigen Hegels Gewalttaten an der Geschichte, sie zeigen Herders Betonung der natürlichen Bedingungen derselben. Sie haben ihre vortrefflichen Seiten.“ Bei Th. Jouffroy werden am ansprechendsten seine Beobachtungen über die Bewegung der Ideen in der Geschichte gefunden. — Die Stellung des Ministers Guizot ist „historischer Rationalismus“; hervorzuheben ist die Genauigkeit, mit welcher er auf die Physiologie der Geschichte eingeht, um ihre Physiognomie herzustellen. Nachdem Rocholl die humanistische Geschichtsbetrachtung des Pariser Michelet kurz skizziert hat, zeigt er, wie Quinet Herders Ideen in Frankreich vertreten hat, und erwähnt kurz Javary, den Gegner Hegels und Cousins, der als Theist für die Geschichte den Willen und damit die Sittlichkeit gegen die Naturnotwendigkeit geltend macht. An der Geschichtsbetrachtung wird getadelt, daß er seiner Theorie zuliebe große Volkskörper gar nicht berücksichtige, an der Odysse-Barots, besonders seine einseitige Rücksichtnahme auf die Geographie. Von Dollfus heißt es, er habe einen pantheistischen Begriff des Fortschritts, ohne daß er doch einen Entwicklungsgang in der Geschichte zu geben vermöge. Endlich folgt eine breitere Darstellung Laurents, des „französischen Krause“. Seine Erweisung Gottes in der Geschichte ist nicht geglückt, mithin seine Frage nach den Faktoren der Geschichte unbeantwortet geblieben.

In Italien ist es Vera, der „auf dem Schauplatz Campanellas und Vicos das Tabernakel Hegelscher Geschichtsphilosophie“ aufschlägt. Nach Spaventa hat alle Philosophie ihren Höhepunkt in der begriffenen Geschichte. Die Idee der Humanität ist ihr Inhalt. Die Geschichtsphilosophie Luigi Settembrinis wird kurz gezeichnet, dann folgt die Darstellung Giobertis, des „italienischen Hegel“, wie Spaventa ihn

---

[1]) „Nach Bildung und Gesinnung Deutscher“, daher hier eingereiht.

genannt hat. Nach ihm ist die Geschichte nicht eine gerade Linie sondern eine Spirale. Beachtenswert ist, was er über die kosmische Ordnung gibt. Dem Raum nach entsteht der Gedanke der prästabilierten Harmonie, der Zeit nach der des Fortschritts. Beide müssen dialektisch verbunden werden. Jene Koexistenz und diese Sukzession sind allein durch die Idee der höchsten Harmonie in Einklang zu bringen. Wichtig sind auch seine Gedanken über die Gesellschaft, z. B. seine soziale Palingenesie. — Mit Franchi, der, aus dem Studium Kants hervorgegangen, „modernen Humanismus" vertreten will, und Mamiani, der die unendliche Vorwärtsbewegung des Endlichen in der Geschichte behauptet, wird die zweite Abteilung, welche die humanistische Geschichtsbetrachtung darstellen sollte, geschlossen.

3. In der dritten Abteilung führt Rocholl diejenigen Philosophen vor, welche vom materialistischen oder doch physiologischen Standpunkt aus die Geschichte betrachten, sowie die sich dagegen erhebende Reaktion. Trotz dieser ist die leitende Anschauung die im Idealismus niedergehaltene, hier zutage tretende naturhafte. „Es ist ein Monophysizismus der Auffassung, welcher bis zu dem Augenblick, wo wir dies niederschreiben[1]), das wissenschaftliche Denken Europas noch beherrscht, welcher bekämpft, aber nicht aus dem Felde geschlagen ist."

Der Naturalismus stellt sich zunächst im Sozialismus Frankreichs dar, der sich im Positivismus mit der Philosophie auseinander zu setzen sucht. Ähnliches findet man in Italien, aber nichts Eigenartiges. An Condorcet, St. Simon, Bazard, Fourier, Pierre Leroux wird die Entwicklung des Sozialismus in der Geschichtsphilosophie gezeigt. Der Statistiker Quételet bereitet die Sozialphysik Comtes vor. Aug. Comte muß sich die schärfste Kritik gefallen lassen. Seine Soziologie ist Physiologie der Gesellschaft. Die von ihm behauptete Dreiheit der Denkweise, der theologischen, philosophischen, materialistischen, ist anzuerkennen[2]), aber nicht als in der strengen Auf-

---

[1]) Etwa 1875.

[2]) Von Rocholl ja in dieser Geschichte der Geschichtsphilosophie als Teilungsgrund verwendet; sie erinnert andrerseits wieder in der sachlichen Gliederung der Denkobjekte an die für Rocholl näherliegende Trias Baaders: Gott, Mensch, Natur.

einanderfolge innerhalb der Geschichte eines Volkes nachzuweisende: vielmehr bleiben die Denkweisen auch nebeneinander. Nachdem noch Charles Comte als Begründer der neuern materialistischen Schule Frankreichs, Véron mit seiner Scheidung der Geschichte in die Perioden der Objektivität und Subjektivität und Taine, der für Frankreich die Zuchtwahl Darwins in die Menschheitsgeschichte eingeführt hat, besprochen sind, wird der Positivismus in Italien gezeichnet. Pagano unterwirft die Völker mathematischen Gesetzen; sie kreisen wie Planeten. Abbé Bertolo ist in bezug auf den Fortschritt Optimist, während dieser Fortschritt bei Ferrari der Schritt in die allgemeine Weltöde ist. Für Villari soll die Geschichtsphilosophie zur Begründung der Soziologie dienen; er übernimmt die drei Perioden A. Comtes. Auch Trezza erwartet als Positivist alles von der Kritik der Geschichte. Er hat den Darwinismus für die Geschichtsbetrachtung durchgeführt. — Rocholl behauptet, der Positivismus vernichte die Geschichtsphilosophie. „Der Positivismus hat, will er folgerichtig sein, nur die Ausläufer der Begebenheiten, die Absenkungen, die er vom Flachland aus erblickt. Er hat dagegen weder Kamm und Grundstock des Gebirges noch die Vorstellung von der Anordnung der dasselbe bildenden Massen oder von der Art und Arbeit der das Ganze formenden Kräfte.“ — An de Maistre, Buchez, Ballande, St. Bonne, Gabriel wird die Reaktion des katholischen Frankreich gezeigt; die äußerste Rechte verwirft in Veuillot und Roux-Lavergne jede Philosophie der Geschichte. Weniger in den Katholizismus gebunden sind Gratry, dem man einiges für die Erkenntnis des Zusammenhangs sittlichen und wirtschaftlichen Fortschritts verdankt, Secrétan, der von Schelling ausging, Bouillier, der über den sittlichen Fortschritt in der Geschichte wie Kant urteilt, und Carrau, der sich in der Bekämpfung des Pantheismus an Lotze anlehnt. — Die Opposition gegen den sozialistischen Positivismus in Italien führt Rocholl an Rosmini vor, an Romagnosi (über dessen Einordnung er allerdings im Zweifel ist) und an dem streng katholischen Sanguinetti. Guarin de Vitry steht schon auf der Grenze des Positivismus. — Rocholl kommt zu dem Ergebnis, daß Italien eine Philosophie der Geschichte seit dem Wiedererwachen dieser Arbeit überhaupt nicht hervorgebracht habe. —

In England, wo Schellings Naturphilosophie dem Darwinismus vorgearbeitet hat, zeigt sich der Naturalismus im Materialismus. Viel wirksamer als der deutsche Idealismus mußte hier, schon infolge der Charakteranlage der englischen Denker, der französische Sozialismus werden. In Stuart Mill und Buckle findet man Comtes Ideen in England. Jener arbeitet mit Comte für „soziale Dynamik", für die Wissenschaft von der Bewegung der Gesellschaft. Er hat wirkliche soziale Psychologie, während Buckles Grundfehler seine vollkommene Oberflächlichkeit der psychologischen Forschung ist. Erst Darwin bringt die Methode für Buckles Anschauung, er hat das alte Vorurteil von Harmonie und Frieden innerhalb der Natur gründlich aufgestört. Der Grundfehler des Darwinismus in der Geschichte ist, daß er statt des Innerlichen, statt der seelischen Kräfte, welche die Geschichte gestalten, ein bloß angebildetes Äußerliches in der Hand behält. — An Lecky ist am beachtenswertesten seine Teilung der Geschichte in ihrer kulturlichen Seite nach dem Vorwiegen der asketischen oder industriellen Theorie. Spencer, so wird gezeigt, mündet im Optimismus der eigentlichen Sozialisten. Seine bestimmte Aufgabe ist Durchführung des Grundsatzes der Evolution, wie sie mit der Schellingschen Naturphilosophie schon gegeben ist, für die Geschichte. „Er ist Positivist im besten Sinn." Bei Lubbock rühmt Rocholl Unbefangenheit in der Darstellung der Urzustände der Menschheit, bei Ed. Tylor tadelt er den Mangel an psychologischer Begründung. Nachdem noch gezeigt ist, wie Bagehot völlig auf den Gesetzen der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung gründet, wie nach ihm der Zufall die Völker dem Zustand des Instinkts oder dem der Vernunft überläßt, werden wir nach Nordamerika geführt. Die theologischen Geschichtsphilosophien von Edwards und Schedd werden hier eingeschoben, dann folgt eine eingehende Darstellung Careys, der die unendliche Geschichtsentwicklung betont, aber eine immer mehr beschleunigte Bewegung und einen akuten Umschwung in Aussicht stellt. Die Besprechung Drapers, der eine Geschichte der intellektuellen Entwicklung geben möchte, und Deans, der Amerika als rechten Standpunkt hinstellt, um die Geschichte philosophisch überblicken zu können, schließt diese Gruppe. — Hierauf wird auch in England die Opposition gezeichnet: Gibbon, der mit ausdauernder Hingebung

an den geschichtlichen Stoff leichtfertigen Geschichtskonstruktionen den Boden entzieht und so Buckle widerlegen kann; Malthus, der mit seinem erschreckenden Fatalismus „ernste Gedanken in den allgemeinen optimistischen Rausch“ wirft; Macauly, der in seiner Geschichtsschreibung eine Macht gegen den Materialismus bildet; Carlyle, der die Macht der Einzelpersönlichkeit, wenn auch auf Kosten der übrigen Mächte, in der Geschichte geltend macht; Rev. J. Smith, dessen Geschichtsprinzip, „die göttliche Humanität“, ihn zu Wagnissen verleitet, und dessen größter Fehler die Zerstörung der persönlichen Freiheit ist; Georg Miller (in Dublin), der nachweisen will, daß Gott den Faden der Ereignisse auch auf Erden nicht aus der Hand habe fallen lassen; der Schotte James M'Cosh, der aus dem Geschick der Völker die Weisheit Gottes studiert; und endlich die Niederländer Hofstede de Groot, der die Erziehung der Menschheit durch Gott behauptet, und van der Hoeven, der die Frage nach dem Fortschritt der Menschen zum Bessern beantworten will. Die Menschheit bewegt sich nach ihm im Kreise; sympathisch aber ist Rocholl sein Vorbehalt, daß daneben sehr wohl eine individuelle Bestimmung des Menschen und Leitung Gottes in der Geschichte möglich sei. Für den Christen sei dies Gewißheit.

In der deutschen Geschichtsphilosophie endlich tritt der Naturalismus als Pessimismus auf. Rocholl geht von Schopenhauer aus, demzufolge die Geschichte gar keine Wissenschaft ist, und der nur im Leben des Einzelnen, nicht aber in der Weltgeschichte Plan und Ganzheit findet. Nach Bastian wird man die Geschichte erst verstehen können, wenn mit der Völkerpsychologie, mit der „Gedankenstatistik“ ernst gemacht wird. Zu loben ist sein maßvolles Zugeständnis, das Ziel der Menschheit nicht zu kennen. In Julius Bahnsen, der von Schopenhauerschen Prinzipien ausgeht, findet man den geschichtlichen Kreislauf des Altertums wieder. Der Zweck des Weltprozesses setzt sich endlich in die absolute Zwecklosigkeit um. In E. v. Hartmann ist der Pessimismus, auch hinsichtlich der Geschichtsbetrachtung, auf der Höhe. Nachdem David Strauß, Häckel und Noiré gestreift sind, geht Rocholl auf E. Dühring ein. Er will, heißt es, eine wirkliche Geschichtswissenschaft. Aber er findet trotz seines Suchens den Zweck nicht. Er hat den Begriff des geschichtlichen Stoffs, des sozialen

Grundelements für die politische Geschichte von Carey übernommen, aber er kennt den Stoff nicht. „Die Vergangenheit ist ihm wertlos, die Gegenwart schlecht, die Zukunft ist noch nicht da.“ Endlich wird noch v. Hellwald gezeichnet, der „jede Vorstellung der Teleologie für die Geschichte“ feierlich vernichtet. — Die Reaktion gegen die monistische Geschichtsphilosophie wird an einer Reihe von Einzelwissenschaften aufgezeigt, welche Beiträge geliefert haben. Für die Geschichtswissenschaft geht Rocholl auf die alte Göttinger historische Schule zurück (Wachler, Gatterer, Heeren, Meyners, Schlözer und Heyne). Ihre Bedeutung sieht er mit Waitz „in der Verbindung, in welcher die Geschichte teils mit dem Staatsrecht, teils mit den Staatswissenschaften überhaupt behandelt ward“. Weiterhin wird die Behutsamkeit Niebuhrs und Gervinus' gezeigt. An Ancillon ist seine Unterscheidung des metaphysischen und des politischen Gesichtspunktes für die Behandlung der Geschichte hervorzuheben. Nur der letztere vermag nach ihm den Tatsachen gerecht zu werden. W. v. Humboldt wird als Vertreter der Sprachwissenschaften besprochen. Rocholl führt einen Satz von ihm an, in welchem er wohl die eigene Stellung findet: „Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkt außer denselben begriffen werden, und das besondere Heraustreten ist ebenso gefahrlos als der Irrtum gewiß bei blindem Verschließen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich.“ — An Al. v. Humboldt und Karl Ritter wird der Einfluß der Erdbeschreibung, an Herbart, Lazarus und Lotze derjenige der Seelenkunde im antimonistischen Sinne gezeigt. Rocholl findet nach eingehender Besprechung schließlich bei Herbart Elemente für eine Geschichtsphilosophie im Sinne des reinen Nominalismus, während er nachweist, daß nach Lotze eine Philosophie der Geschichte, ein wissenschaftlicher Aufbau der Geschichte von oben oder von unten her unmöglich ist. — Sodann werden H. Ritter, der keine Konstruktion von oben her aus allgemeinen Grundsätzen sondern eine Rekonstruktion aus den gegebenen Tatsachen verlangt, und J. H. Fichte besprochen. An diesem wird seine individualistische Geschichtsbetrachtung bedeutungsvoll gefunden, sowie sein Hinweis auf die große die Geisterwelt durchziehende Gesamtbewegung. Friedrich List und Wilhelm Roscher zeigen den Einfluß der National-

ökonomie, Alex. v. Öttingen den der „Moralstatistik“. — Zum Schluß werden noch wieder eigentliche Versuche der Geschichtsphilosophie dargestellt. Zunächst die Geschichtsphilosophie von Konrad Hermann. Der Hauptfehler seines Systems wird in der psychologischen Fundierung gefunden, während sein Gedanke allerdings, in den Grund des Aufbaus die Übersicht über die Innenwelt des Menschen und seine dadurch bestimmten Beziehungen zur Außenwelt zu legen, an sich nicht genug anzuerkennen ist. Kürzer wird Moritz Carrières „Phil. der Gesch.“ vom Standpunkt der Ästhetik besprochen, dann werden Beiträge von Röntsch, Grau und Scharling gestreift, noch einmal auf Karl Rosenkranz hingewiesen, Wyneken und J. Schöning kurz erwähnt. Den Schluß bildet die Geschichtsphilosophie von G. Mehring, die 1877 erschien; ihr wird als Hauptmangel vorgeworfen, daß sie eine „exakte“ sein wolle, während sie höchstens „christliche“ Geschichtsphilosophie genannt werden könne. —

Rocholl stellt die Ergebnisse der ganzen Übersicht in einer Schlußbetrachtung zusammen. Er kommt zu folgendem Resultat. Unsere Philosophie wird sich immer wieder zu dem Versuch erheben, den Weltlauf zu verstehen und nicht bloß zu berechnen. Es geht der Menschheit wie den Einzelnen: in der Philosophie der Geschichte arbeitet die Menschheit an ihrer Selbstbiographie. Sie ist hier allerdings gegen den Einzelnen im Nachteil, weil sie sich nicht mit andern vergleichen kann.

Hieraus schon folgt ein anderes: wer „Geschichtsphilosophie als voraussetzungslose und exakte Wissenschaft verlangt, wird gut tun, auf dieselbe völlig zu verzichten“ (S. 391). Denn dafür müßten die Ergebnisse der Paläontologie, der vergleichenden Religions- und Sprachwissenschaft, der Bevölkerungsstatistik, der Nationalökonomie überhaupt und anderer Wissenschaften erst völlig vorliegen. So erst könnte die innere, auch freier Bewegung zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit gefunden werden. Und erst dann würde sie der Forderung Mills genügen: vorhersagen zu können. Aber auch dann bliebe noch ein undurchdringlicher Rest, die eigentliche Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit wäre nicht gelöst. Ebensowenig die andere, ob es wirklich einen Kampf des Guten und Bösen in der Geschichte gibt. So erklärt es sich, daß der „Fortschritt“ von den

verschiedensten Geschichtsphilosophen zwar behauptet, aber nicht bewiesen ist. Wir können ja in keinem Fall ein Ende der Geschichte absehen. Und endlich wissen wir nicht, ob die Entwicklung auf unserer Erde nicht nur „das sehr kleine Stück eines Bogens von unendlicher Weite ist“. — Das sind die jeder Geschichtsphilosophie entgegenstehenden Schwierigkeiten. In der Sache selbst liegt keine Möglichkeit, sie zu überwinden.

Unter welcher Bedingung dennoch Rocholl eine Geschichtsphilosophie für möglich hält, spricht er in folgenden Sätzen aus. „Nur eine Möglichkeit etwa ist vorhanden, das Geschichtsganze, freilich immer nur annäherungsweise, in seiner allgemeinen Bedeutung und Aufgabe zu verstehen. Diese Möglichkeit ist vorhanden, wenn man sich entschließt, zunächst einmal nicht voraussetzungslos an den Stoff zu gehen. Nur mit Zuhilfenahme der Deduktion, und dazu nur von bestimmt gegebenen Vordersätzen aus, etwa denen der christlichen Kirche, ist eine in etwas befriedigende Übersicht des Völkerlebens in Verbindung mit der kosmischen Geschichte herzustellen. Sie ist befriedigend allerdings nur für diejenigen, welche jene Vordersätze einräumen. Das heißt: das System dieser Geschichtsphilosophie trägt sich nicht selbst, es muß getragen werden. Es kann aber durch das Zusammengreifen aller seiner Teile zu einem wohlgefügten Syllogismus sich sehr empfehlen. Die wie zur Probe eingenommene Stellung außerhalb der Geschichte, die bestimmten Sätze, von welchen man versuchsweise ausging, sie können sich nachträglich durch die Erfahrung bestätigen lassen. Was als Vermutung begann, kann sich somit als Wirklichkeit erweisen. Es könnte so ein Verfahren eingeleitet werden, welchem die Spuren des Willkürlichen genommen würden, weil die Erfahrung bestätigt. Es könnte eine befriedigende philosophische Anschauung der Geschichte von jenen Vordersätzen aus gefunden und als geschlossener Bau hingestellt werden“ (S. 390 f.). Hier liegen die von Rocholl in seinem eigenen System (14 Jahre später) befolgten Grundsätze bereits vor. Sie sind das wichtigste Ergebnis seiner Geschichte der Geschichtsphilosophie.

B. Der positive Aufbau.

In einer Einleitung zum „positiven Aufbau“ schickt Rocholl ein allgemeines Wort über seine Methode voraus, mit dem er an jene einzige Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie wieder anknüpft. Er verspricht, sich der Juktion zu bedienen, also von der Erfahrung auszugehen. Aber er will nicht dem „kindlichen Verlangen“ nachgeben, die im Nebeneinander der Gegenstände sinnlicher Erfahrung auftauchenden Rätsel aus dieser Erfahrung heraus allein erklären zu sollen. Das heißt, der Geschichtsphilosoph muß in das seelische Leben eingehen, ohne welches die Vielheit der Züge, Zeichen und Bewegungen innerhalb des Völkerlebens ein unverstandenes Äußeres bleiben wird. Es muß also die Völkerpsychologie zu Hilfe genommen werden. Und wo auch diese nicht die ausreichenden Aufschlüsse zu geben vermag, da wird der Weg der Hypothese beschritten werden müssen. Rocholl erinnert an Leverriers Entdeckung von Rätseln in Bahn und Umlauf bekannter Gestirne. Der exakt forschende Astronom wird hier zur Hypothese genötigt, die schießlich zur notwendigen Annahme eines bisher unbekannten Körpers wird. So wird, meint Rocholl, die Erfahrung in der Geschichte über sich hinausweisen, und es wird die Deduktion zu Hilfe genommen werden müssen.[1]) — Es werden drei Abteilungen des Werks angekündigt. Eine erste soll den Platz der Geschichtsphilosophie unter den übrigen Wissenschaften feststellen und nachweisen, ob und inwiefern sie überhaupt Wissenschaft sei, während die abschließende Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie an den Schluß des Ganzen verwiesen wird.[2]) Die zweite, die Hauptabteilung soll den Aufbau des Geschichtsganzen selbst darstellen. Dabei soll der dem ganzen Bau zugrunde liegende Plan wenn möglich heraustreten. Die dritte Abteilung endlich soll Folgerungen ziehen und sich bemühen, die gesicherten Ergebnisse zu zeigen. —

---

[1]) Weiteres über die Methode in den Abschn. über „Faktoren d. Gesch.“ und „Ertrag d. Gesch.“.

[2]) S. am Schluß des „Posit. Aufbaus“.

Erste Abteilung.

1. Die Faktoren der Geschichte.

Rocholl geht von der Doppelseitigkeit des Menschen aus, der Mensch ist Synthese von Natur und Geist[1]), die Menschheit und ihre Geschichte also Ergebnis zweier Welten. Um zu einem Begriff unserer Wissenschaft zu gelangen, sind daher die Beziehungen der Geschichtswissenschaft zu den Naturwissenschaften und zu den Geisteswissenschaften aufzusuchen. — In einem ersten Kapitel wird über die Bedeutung der Naturwissenschaften gehandelt. Das Streben des 19. Jahrhunderts ist, so heißt es, dahin gegangen, jene Zweiheit in die Einseitigkeit des Monismus, die Geschichte der Menschheit in die Geschichte des Erdballs sich auflösen zu lassen, die Geschichtsphilosophie zur Naturphilosophie herabzusetzen. Diesem Bestreben, die Entstehung und Fortentwicklung der Menschheit als ein Naturgeschehen aufzufassen, sind in erster Linie die deutschen Identitätsphilosophien entgegengekommen. Die Einheit von Geist und Natur fordert dieselbe Naturgesetzlichkeit für beide. So ist denn der Niederschlag jener Systeme der Materialismus: die Materie wird der Mutterschoß aller, auch der höchsten Erscheinungen. — So wurde die Aufgabe der aufblühenden Erdbeschreibung, „die Konstruktion der tellurischen Beschaffenheiten in ihrem Verhältnis zum Menschengeschlecht“ aufzusuchen (Heinrich Ritter). Hierdurch ist der Biologie die nötige Unterlage bereitet, welche uns die Beziehung des Organischen zur Oberfläche der Erde darlegt, und weiter der Anthropogeographie, welche natürliche Erklärung der Gliederung und Entwicklung der Menschheit ermöglichen will. Es ist einzuräumen, daß Klima, Küstenentwicklung und Nahrungsweise die Weltgeschichte formen. Aber sie tun es nicht ausschließlich. An einer Reihe von Beispielen wird treffend nachgewiesen, daß alle über die natürlichen telluren Einflüsse aufgestellten Regeln immer nur bis zu einer gewissen Grenze gelten.[2])

[1]) Man erinnere sich an das oben (S. 11 und 20 f.) über seinen Dualismus in der Anthropologie Ausgeführte.

[2]) So hat man z. B. gesagt, Talebene und Stromniederung schafften Kulturstaaten; aber in Amerika finden sich die Sitze der Kultur auf den Hochebenen. Der Amazonas hat an seinen Ufern Horden, der Nil uralte

Wir sind somit vor die Notwendigkeit gestellt, eine geistige Welt vorauszusetzen, auf welche Erscheinungen zurückzuführen sind, die aus der natürlichen allein nicht erklärt werden können. Denn auch die Einwirkung der Gestirnwelt genügt nicht, wenngleich Sachse[1]) nachweisen will, daß die Völkerbewegung genau der Häufung der Sonnenflecke entspreche. — Allen ähnlichen Versuchen gegenüber ist schon die unüberbrückbare Kluft zwischen Organischem und Unorganischen zu betonen. Das Leben des tierischen Körpers wird nicht durch das Ineinandergreifen der Organe, Gewebe und Zellen erzeugt. Es ist vielmehr vor dieser Entwicklung vorhanden. So muß man den ersten Anstoß für Aufbau und Verteilung einer Welt des Organischen in einer der natürlichen Welt jenseitigen (also geistigen) suchen. Daraus folgt, daß Geschichtswissenschaft mehr ist als Naturwissenschaft, daß sich also die Geschichtsphilosophie eine freie Stellung zu dieser bewahren muß. — Sollen wir hier, heißt es zum Schluß, vom Zweckbegriff reden, so legt jener Monismus den Zweck dynamisch in die Dinge hinein.

Nicht weniger einseitig, so weist das folgende Kapitel nach, ist für die Geschichtsbetrachtung eine falsche Geistigkeit, die unzulängliche Wertung der Natur im Verhältnis zum Geistigen. Dieser Auffassung erscheint die Natur genau genommen nur als der formlose geologische Stoff, jede hinreichende Selbstbewegung wird ihr abgesprochen. Das muß, meint Rocholl, zu Malebranche und dem Okkasionalismus führen, wo Geist und Natur zwei in gleichem Abstand laufende Linien sind. Aber auch für die moderne Auffassung sieht er hier Gefahren. Worauf beruht das Rätsel der Formbildung der ganzen Naturwelt? Für den Monismus Spencers lediglich auf Bewegung, die überall die Richtung des geringsten Widerstandes nimmt. Der Mechanismus wird hier auch für die Erklärung des Organismus verwendet. Rocholl hält es allerdings für möglich, daß man endlich die Bewegungsart alles Organischen als Mechanismus verstehen lerne.

Kulturstaaten. An anderer Stelle (I S. 88) wird der schlagende Ausspruch Hegels zitiert: „Rede man nichts von griechischem Himmel, denn jetzt wohnen da Türken, wo ehemals Griechen wohnten, damit Punktum und laßt mich in Frieden!“ —

[1]) „Das Zahlengesetz in der Völkerreizbarkeit.“

Er beanstandet aber, daß der innere Aufbau nicht nach innewohnender Triebkraft, nach innewohnendem, mit der ersten Zelle gegebenem Plan, sondern lediglich durch äußere Bedingungen bestimmt werden soll.[1]) — Derselben Gefahr erliegen aber auch energische Bekämpfer des Materialismus, wenn sie meinen, in diesem Kampfe am erfolgreichsten zu sein, wenn sie die Natur entseelen. Ihrer Ansicht nach muß dem Pflanzenleben möglichst wenig eigene Bewegung, dem Tierleben möglichst wenig eigenes Seelenleben beigelegt werden, um die Würde des Menschen zu retten. Dadurch wird erforderlich, daß die erste Ursache der Dinge immer, auch für die geringste Gestaltung des geschöpflichen Lebens auch ferner unmittelbar eingreifend erscheint. Aber dann bleibt der Stoff als an sich Unverstandenes und Sinnloses zurück. Darum ist die Furcht tadelnswert, die Welt des natürlich Lebendigen sich bis zum seelisch-leiblichen Leben des Menschen hin frei bewegen zu lassen. — Wie das dynamische Denken den Zweck einseitig in die Dinge hineinfallen läßt, so läßt das mechanische ihn ebenso einseitig aus den Dingen herausfallen.

Will man den gerügten Einseitigkeiten entrinnen, so ist vom Begriff des Lebendigen, von der Idee des Lebens auszugehen. Als zugestanden darf vorausgesetzt werden, daß Leben immer ein vieles ist.[2]) — Nun gibt es innerhalb der geschöpflichen Welt nur zwei Gebiete des Lebens, Personleben und Naturleben. Wirft man ein, daß die Unterlage des Lebens, die Erdveste, offenbar nicht Leben sei, so ist daran zu erinnern, daß doch der geologische Stoff Bedingung des Organischen, also Leben im weitern Sinn ist. Der Stoff ist: gehemmtes oder gehemmt gehaltenes Leben. Diese Welt der bloßen Elemente und Massen ist fortwährend aus dem mechanischen Außereinander in das dynamische Ineinander überzuführen. Sie ist aus ihrer Gehemmtheit zu erlösen, um eine Welt gleichartigen, nur stufenweis verschie-

[1]) In der Schrift „Weltgesch. — Gottes Werk“ (1905) beruft er sich offenbar in ähnlichem Sinn auf einen Aufsatz der Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik (1903 S. 175), wo es heißt, man habe sich von dem Vorurteil loszumachen, „daß alle physischen Erscheinungen mechanisch, also aus physischen Ursachen, erklärbar seien, man müsse auch ‚immaterielle Agentien‘ anerkennen“. 6. Vorbemerkung der angeg. Schrift.

[2]) Rocholls eigener Nachweis ob. S. 14 f. Daß er hier von Schelling abhängig ist, erwähnten wir S. 23.

denen Lebens zu formen. Gleichartig: denn es ist in der gesamten Naturwelt kein spezifischer Unterschied zwischen leiblichem und seelischem Leben. Die gesamte Naturwelt ist ein Ganzes. Es ist materiale Einheit bei nur formaler Verschiedenheit der unzähligen Gestalten. Die Blüte des Naturlebens ist die Menschenseele, die mit ihrer Außenseite, dem Leibe wesensgleich ist. Zu dieser Einsicht tritt als zweite Einheit, von oben her eingestiftet, der Geist. Er schließt sich mit der Natur im Menschen zusammen, und zwar so, daß er selbst als Tätiges, jene als Leidendes erscheint. Dadurch kommt Personleben zustande, eine Welt persönlicher Geister. Auch sie ein Ganzes, aber hier nicht materiale Einheit, sondern nur formale, bei materialer Verschiedenheit der Einzelnen.[1]) Jene Welt steht unter dem Zeichen der Notwendigkeit, diese unter dem der Freiheit. — Freilich herrschen auf beiden Gebieten dieselben Gesetze der Polariät, der Sympathie und Antipathie. Leibliche und geistige Zusammenfassung und Ausdehnung, leibliche und geistige Ernährungs-, Verdauungs- und Zeugungsprozesse gewähren genau dasselbe Bild. Ja, auch vom Völkerleben läßt sich Ähnliches sagen. Die Bedingungen des Natur- und Personlebens sind einander so gleich, daß man daraufhin auch dem Persönlichen die Freitätigkeit abgesprochen hat. Aber dann übersieht man, daß unser Geistesleben weit über die irdische Gebundenheit hinausragt. In diesem Rest, dem eigentlich tiefsten und ursprünglichen Leben des Geistes liegt die Voraussetzung für die persönliche Freiheit. In ihr tritt Abschluß und Ausgleich der großen Spannung des geschöpflichen Gesamtlebens, der Zweiheit der die Universalgeschichte bedingenden geschöpflichen Mächte hervor. — Der Geist ist also im Gegensatz zur Seele volles Selbstwesen und nicht nur Offenbarung eines Allgemeinen. Er führt das bloße Seelenleben an sich empor und hebt es zu seiner Bestimmung, Spitze der Naturwelt zu sein, aufwärts. So ist der seelische Mensch auch als solcher gerade Repräsentant der Naturwelt. Ohne ihn ist die Natur der noch nicht zu sich selbst gekommene Mensch, der Mensch in seinem Anderssein.

Einen tiefen Graben zwischen Natur- und Geistwelt bildet die

[1]) Oben ist gezeigt, wie dieser Gedanke für die Trinitätslehre fruchtbar gemacht wird. (S. 16.)

Sprache. Und sie ist doch zugleich die beide verbindende Brücke. „Das Wort ist Einheit von Geist und Leib, Sinnlichkeit und Vernunft, Himmel und Erde“ (S. 29). Die Sprache bewahrt die Volkseigentümlichkeit, sie trägt den späteren Geschlechtern die Erinnerungen der Heimat zu. Mit W. v. Humboldt wird behauptet, sie lasse sich nicht erfinden, wenn nicht ihr Typus im menschlichen Verstande schon vorhanden wäre. Sie ist nicht Ergebnis fortschreitender Entwicklung; die Sprachkraft ist vielmehr ursprüngliche Mitgabe, sie ist überall ganz vorhanden. Die Sprache sichert dem Menschen die beherrschende Stellung über die Naturwelt. Und damit ist seine Freiheit gewährleistet. Was diese betrifft, so ist vorläufig zu beachten, daß sich Notwendigkeit und Freiheit (wiewohl uns die Vorstellung eines Auch-anders-könnens auf Schritt und Tritt geläufig ist, wir uns auch geistig frei und urteilend über den Dingen fühlen) gar nicht unbedingt ausschließen. Auf die sittliche Notwendigkeit gehen wir in freier Selbstbestimmung ein. Uns veranlaßt dazu das Gefühl, daß Hingabe an ein Anderes und Höheres zugleich Bejahung der eigenen höheren Bestimmung sei. Nachdem dies noch an dem Beispiel eines Liebesverhältnisses deutlich gemacht ist, wird das Ergebnis der bisherigen Erörterungen gezogen. Weder der naturwissenschaftliche Weg allein, noch auch die Geisteswissenschaften allein vermögen uns Eigenart und Bedeutung des Menschen und damit seine Geschichte aufzuschließen. Am nächsten kommt diesem Ziel noch die vergleichende Sprachkunde, weil sie in beiden Gebieten wurzelt und zugleich die Menschheit als Einheit zeigt. — Die Physik als Inbegriff der Naturwissenschaften, die Logik als Inbegriff der Geisteswissenschaften liefern jede für sich nur einseitige Weltanschauung. Die Ethik, Natur und Geist zusammenfassend, vermittelt und versöhnt. Wie die Sprache, so ist der Mensch Ergebnis beider und darum allein Schlüssel für das Verständnis der Dinge. In ihm liegt das Thema der Geschichte. Wird die Einheit seines Geschlechts durch die Sprachwissenschaft dargetan, so ist damit für die Geschichtsbetrachtung der Ausgangspunkt gegeben. Denn dann ist die Menschheit der sich entwickelnde Mensch. Die Aufgabe der Geschichte liegt dann in Auseinanderlegung und vollständiger Entfaltung des Menschenbildes. Aber wer ist dieses Bild? Wo ist die Normalgestalt? Wo ist der Standpunkt für ruhige, vor-

urteilsfreie Beurteilung dessen, was zum wahren, zum idealen Menschenbild gehört?[1]) Die Frage kann erst später beantwortet werden.

Um die Notwendigkeit der Geschichtsphilosophie zu beweisen, zeigt Rocholl, wie in jeder Erfahrungswissenschaft (also auch in der rein empirischen Geschichtsforschung) ein Nichtwissenkönnen liegt, so daß sie eine Ergänzung fordert. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche die Voraussetzungen für jene rechtfertigt, ihre Grundbegriffe erklärt. Aber auch die Philosophie kann nicht ohne die Erfahrungswissenschaften sein, beide ergänzen und bedürfen einander. So kann uns denn das „lustige Getümmel" voraussetzungsloser Einzelforschung in der Geschichte nicht genügen. Wir bedürfen nicht minder des Allgemeinen, der Philosophie, um auch das Einzelne an seinen Ort zu stellen.

Endlich ist noch vom Erkenntnisorgan zu handeln. Das rein logische Denken genügt nicht. Man muß darüber hinaus auf die tiefliegende Wurzel zurückgehen. Hier trifft man im dunkeln Grund unbewußten Lebens Ahnen und unmittelbares Empfangen und Empfinden, einen sichern in diesem Grund ruhenden Blick und Griff.[2]) Diese intuitive Erkenntnis entbindet uns allerdings nicht vom Ausbau, von der Aufgabe methodischen Denkens. Jenes geniale Schauen ist genötigt, um zur Wissenschaft zu gelangen, durch die Vermittelungen des Denkens hindurch zu gehen. So kommt man zur Deduktion, zur Spekulation. Diese will aus dem Ganzen der Anschauung die Wirkung des Einzelnen finden. Dieses Ganze muß für die Anschauung eine Welt für sich, ein Geschlossenes sein, in welchem sich das All der Dinge spiegelt. Für die Geschichte und ihre philosophische Betrachtung ist dieses Ganze: der Mensch als kleine Welt.

---

[1]) Es war an Fichte gerügt, daß er über die Herkunft seines Normalvolkes keine Auskunft gegeben habe (I S. 103); vergl. oben S. 36.

[2]) Vergl. ob. S. 12 f.; unsere moderne, rein physiologische Psychologie wird hier allerdings protestieren; indessen es fragt sich, ob jenes eigentümliche „geniale" Auswählen aus einem schier unbegrenzten Komplex von Erscheinungen, das Rocholl hier etwa mit „Griff" bezeichnet, durch das genügend aufgehellt ist, was z. B. Ebbinghaus („Abriß der Psych." 2. Aufl. 1909) über „Enge des Bewußtseins" (Aufmerksamkeit) ausführt (S. 81 ff.). Man wird doch zweifelhaft sein, ob seine beiden Gründe (Gefühlswert der Eindrücke und Verwandtschaft der an die Seele herantretenden Eindrücke mit den zurzeit gerade vorhandenen) zur Erklärung ausreichen.

Der Mensch in seiner auseinandergelegten Fülle ist das Material der Geschichte. Um die verschiedenen Faktoren der Geschichte geltend zu machen, sind also heranzuziehen: hinsichtlich seiner physischen Gesetztheit die Geschichte seiner natürlichen Begabung (Kulturgeschichte im engern Sinn), hinsichtlich seiner intellektuellen Begabung die Geschichte der Wissenschaften und der Kunst, hinsichtlich seines ethischen Verhaltens die Rechts-, Staats- und Sittengeschichte, endlich die Religionsgeschichte. —

2. Die Arbeit der Geschichte.

In diesem Abschnitt werden die Fragen nach dem Zweck, nach dem Gesetz, nach der Bewegung, nach der Entwicklung, nach dem Plan der Geschichte erörtert. Sie sollen gleichzeitig mit der Geschichtswissenschaft als solcher auseinandersetzen.

Ein Zweckverhältnis, heißt es, besteht da, wo ein Wirkendes an ein Gegenständliches unter dem Gesichtspunkt eines gewissen Zwecks eine Wirkung ausüben will. Entgegen aller mechanischen Auffassung ist zu betonen, daß es sich zunächst nur um einen den Dingen immanenten Zweck handeln kann, wie es in jedem Lebendigen der Fall ist, wo die von ihm zur Erreichung eines Zwecks verwendeten Mittel (Organe) zugleich selbst wieder Zweck sind. Der Begriff dieses (immanenten) Zwecks ist niemals zu entbehren, wenn die uns erscheinenden Dinge einen Sinn haben sollen. Denn unser Verstand sucht ein Wertvolles, er sucht Verstand in ihnen. Ist Verstand nicht darin, so können wir sie nicht verstehen. Dieser Verstand in den Dingen ist die verständige Anordnung. Der Anordnung entspricht, soll sie verständig sein, eine gewisse Leistung des von der Anordnung Betroffenen. Die Leistung ist Zweck. Der Zweck ist das Wertvolle an allem Sein, ohne den Zweck wäre die Wirklichkeit sinnlos. — Also auch in jedem Lebendigen muß ein innerer Zweck sein, welcher sich durch Mittel und Organe durchsetzt, die er nicht als ein Fremdes für sich gewinnt, sondern die als viele in ihm ihre Einheit finden. Ist der Zweck des Lebendigen die Seele, so sind die Vielen, so ist die Einheit der Mittel: der Leib. Er macht das an sich in seiner Vereinzelung Sinnlose sinnvoll, das an sich Zwecklose des Stoffes zweckvoll. Der Endzweck der ganzen Naturwelt ist dann wieder, der

Geisterwelt als Ergänzung und anderer Pol zu dienen, mit ihm in Personaleinheit zusammenzugehen. „Von der eingestifteten Mitte, dem Geist angenommen und durchdrungen zu sein, in ihm als ihrem Orte zu ruhn, das ist der Zweck der Naturwelt.“ — Die Absicht aller Geschichte geht auf Leben, d. h. auf Versöhnung des beherrschenden Gedankens mit dem rohen Stoff. Allen Völkern soll auf allen Kulturstufen Leben abgewonnen werden. Das Leben soll der Ungunst der Verhältnisse immer deutlicher entzogen werden, um zum geistigen Ausdruck zu gelangen. Das ist allgemein der immanente Zweck der Geschichte. —

Um einen Zweck, von dem bisher die Rede war, zu erreichen, bedarf es der Mittel. Diese müssen, um zweckentsprechend zu sein, räumlich und zeitlich geordnet erscheinen, ja mit einer gewissen Sicherheit, auf die man rechnen kann, eintreffen. Diese Sicherheit erregt in uns die Empfindung der Regelmäßigkeit nicht nur, sondern des gesetzlich Geregelten. Mag es immerhin unser Verstand sein, der dies in die Dinge hineinlegt, jedenfalls bedarf es zum Verstehen wie des Zweckbegriffs, so auch des Begriffs der Gesetzmäßigkeit. Diese besteht also in einer bestimmten Anordnung der Mittel, die von einer Kraft zur Erreichung gewisser Ziele getroffen wird, in einer bestimmten Leitung dieser Kraft für bestimmtes Ergebnis. Wo wir solche Anordnung und Leitung finden, dort erkennen wir Vernunft und Gesetz. — Ist allerdings für Auffindung und Feststellung der Gesetze Vorsicht geboten, besonders in der Geschichtswelt, wo Notwendigkeit und Freiheit ineinander greifen, so können doch eine Reihe von Gesetzen aufgezeigt werden, denen Völker und Einzelne mehr oder weniger unterworfen sind. Sie sind es nach ihrem Natursein; nach ihrem Personsein nur insoweit, als dies dem Einfluß des natürlichen Seins untergeben ist. Es werden nun eine Reihe von entdeckten Gesetzen aufgeführt und erklärt. So das Gesetz von den Einflüssen des Klimas, das von der notwendigen Wirkung der Ernährung, die Gesetze der Bewegung (die im nächsten Kapitel weiter besprochen werden), das der Schichtung eines Volkes (z. B. in Kasten). Wahrscheinlich ist es auch Gesetz, daß nur mehr oder weniger verwandte Völker mit einander vorteilhaft in Berührung und Kreuzung treten; daß der Ansturm junger Völker hinwelkende Kulturen in die

Höhe treibe; daß Wanderstämme für gewisse Völkergebiete unentbehrlich sind. Es gibt Gesetze hinsichtlich des öffentlichen Geschmacks und Stils, der Sitten und Trachten. Ja, auch für die Bewegung der Ideen muß ein Gesetz vorhanden sein, das wir freilich noch nicht verstehen. Alles dies gilt jedoch nur bis zu einer gewissen Grenze. Denn es wird immer Geister geben, die jene Naturgesetzlichkeit überragen. In Künstlern, Gelehrten, Religionsstiftern, d. h. auf den Gebieten des Schönen, Wahren und Guten treffen wir auf das Geniale, das einer uns noch unbekannten, höheren Gesetzlichkeit unterliegt. Dies führt auf die Frage nach dem Gesetz der Geschichte, und sie fällt zusammen mit der andern nach dem Plan der Geschichte.

Vorher werden jedoch erst Bewegung und Entwicklung der Geschichte erörtert. Jene ist der allgemeinere, weitere Begriff, ohne das in diesem enthaltene Moment des Fortschritts oder Ziels. Entwicklung gibt es auch nur im Reich des Organischen. Es wird gezeigt, daß sich die Bewegungserscheinungen, welche Folge von Verwandtschaft und Umlagerung der Elemente sind, in der Gestirnwelt, in der Materie überhaupt und im lebendigen Körper auch im sozialen Körper finden. Auch die Massen der kulturlosesten Völker sind innerlich bewegt. Aber wie die Bewegung die Geschichte macht, so ist doch auch die Ruhe unerläßlich. Zeiten der Ruhe bedeuten Sammlung der Kräfte wie für den menschlichen Körper der Schlaf. — Freilich ist die Bewegung der Geschichte nur eine Summe von Einzelbewegungen. Sie gleicht dem dahingleitenden Strom als einer Kette vor- und rückgleitender Wellenbewegung. Jedenfalls würden Stillstand und kaum merklicher Abfluß Fäulnis erzeugen. Man kann ferner bemerken, daß die großen Veränderungen der Geschichte nur durch still und stetig arbeitende Kräfte herbeigeführt werden, daß dagegen plötzliche Umgestaltungen in der Regel nur sehr örtlicher Natur sind. — Kommt hierbei aber nicht der sittliche Schöpfer der Geschichte, der freie Wille gegenüber dieser Bewegung des Ganzen um seinen Einfluß? Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß der Erfolg eines Anstoßes niemals von diesem allein abhängt, sondern immer auch von der Mitwirkung des zu Bewegenden. Und je zusammengesetzter ein System von Elementen ist, desto eigentümlicher wird es auf Anstöße reagieren. Damit wäre nach Lotze die Berechenbarkeit der Geschichte auch dort

in Frage zu stellen, wo statt des freien Willens ein einfacheres Element in den Strom des Geschehens eingeschaltet werden könnte.

Der Begriff der Entwicklung ist dem Gebiet des Organischen entliehen. Er begreift den Gedanken der Entfaltung in sich, durch welche eine Tiefe inneren Reichtums sich darstellend auseinanderlegt. Man kann von Entwicklung in engerem Sinne reden; dann versteht man darunter nur die aufsteigende Bewegung bis zum Höhepunkt. Hier dagegen wird man das Wort in weiterem Sinne gebrauchen müssen, wonach es die ganze Bogenlinie bezeichnet, welche ein organisches Leben auf- und absteigend überhaupt beschreibt. Das nächste Mittel der Entwicklung, so wird an einfachsten Naturindividuen nachgewiesen, ist die Teilung, die Selbstteilung. Im Organismus kommt es dabei zur Gliederung, zur Arbeitsteilung. Entsprechende Vorgänge kann man im Völker- und Volksleben wahrnehmen. Aber hier kann man wieder nur bis zu einer gewissen Grenze von „Entwicklung“ sprechen. Künstlerische und religiöse Genialität des Einzelnen können nicht weitergegeben werden. Nur mit der Summe des Erfahrungswissens und Könnens kann es geschehen. Eine im tiefsten Sinne geistige Entwicklung gibt es nicht innerhalb der Geschichte. Diese sogenannte geistige Entwicklung ist die Aufeinanderfolge der Entwicklungen in jedem Einzelnen.

Im letzten Kapitel der ersten Abteilung wird die Frage beantwortet: gibt es einen die gesamte Geschichtsbewegung bestimmenden Plan? Oder: ist Vernunft in der Geschichte? Der den Pflanzenbau bildende Plan, heißt es, ruht in all seiner Regsamkeit in der Pflanze; der den Aufbau eines Bauwerks vorzeichnende Plan steht außerhalb des Baues. Der die Geschichte beherrschende Plan, wird nun behauptet, ist in und außerhalb der Geschichtsbewegung zugleich. Auf der einen Seite ist es die der Geschichtsentwicklung innerliche Idee, welche als Formprinzip die in ihr beschlossenen Momente an die großen Kulturvölker der Erde verteilt. Gibt es — was hier noch dahingestellt bleibt — einen ersten Menschen, so liegt in diesem der Typus für die Bildung des Ganzen, also der Plan des Ganzen. Könnte man hierbei von der Möglichkeit der Mißbildungen absehen, so ergäbe die Geschichtsbewegung das Bild einer idealen Entfaltung nach dem ursprünglich im Menschen selbst angelegten Plan. Da man das aber nicht kann, so muß man

andererseits noch einen von außen zugrunde gelegten Plan voraussetzen. Denn ohne diesen würde (bei der angedeuteten Möglichkeit der Mißbildung) der Maßstab dafür fehlen, welches das des Menschen würdige normale Idealbild sei. Wo ein solcher außerhalb der irdischen Bewegung liegende Plan zu finden, ob er als solcher faßbar und darstellbar sei, soll später erörtert werden. Ist er nicht zu finden, so weist uns unsere denkende Vernunft, die ihn fordert, gegenstandslos ins Leere.

Zweite Abteilung.

Die zweite Abteilung zeigt in sieben Abschnitten den Bau der Geschichte selbst. Der erste Abschnitt führt nach Erledigung allgemeiner Fragen und der dunklen Urgeschichte die Urschicht der Völkerwelt vor Augen. Er zeigt sie vom Zentrum in Zentralasien ausgehend in einer ost-westlichen Spannung und Gliederung. Den Ostflügel bilden die turanisch-mongolisch-malaiischen, den Westflügel die ugro-tartarischen Völkerschaften. Im zweiten Abschnitt wird der nächstengere Kreis, der der indogermanischen Völker dargestellt, wieder mit ost-westlichem Gegensatz; im dritten der engste der konzentrischen Kreise, der Weltkreis Roms. Für den vierten Abschnitt wird ein Wendepunkt in der Geschichte angekündigt, ein geschichtlicher Höhepunkt, welcher das bis dahin verhüllte Thema der Geschichte hervortreten läßt und damit einen neuen Faktor in die Geschichte bringt, der nun in aufsteigender Linie die Völkermasse durchdringt. Dies geschieht dann in umgekehrter Folge der Kreise wie vorher. Der fünfte Abschnitt zeigt die Durchdringung des engsten (dritten) der konzentrischen Kreise; der sechste beschäftigt sich mit dem nächstweitern (zweiten) Völkerkreise; der siebente endlich soll die Neugestaltung des weitesten (ersten) Kreises zum Gegenstand haben. Hier wird sich aber, so heißt es, das Auge im Dunkel der Zukunft und der Nachgeschichte (ganz entsprechend dem Dunkel der Vorgeschichte) verlieren.

1. Erster Völkerkreis. Der Grundbau. Die turanisch-mongolische Schicht.

Die Besprechung des ersten Völkerkreises wird eingeleitet durch eine Schilderung der natürlichen Voraussetzungen der Geschichte. Ein

erstes Kapitel zeigt ihren astralen Hintergrund, ein zweites den telluren Untergrund. Es können mancherlei Beziehungen des kosmischen Ganzen zur Erde und zum Menschen aufgewiesen werden. Aber diese begründen nicht seine Weltstellung, die vielmehr auf seiner spezifischen Einzigartigkeit beruht. Die ungeheure Weite des Kosmos kann uns darin nicht beirren, denn ihr stehen ebenso unabsehbare Entfernungen vom Menschen nach unten hin gegenüber. Die Annahme der Endlosigkeit unsrer sichtbaren Welt ist ebenso willkürlich als die Annahme noch anderer Teilmenschheiten bei Krause. Jedenfalls aber ist in diesem sichtbaren All, das uns die Spektralanalyse nach seiner stofflichen Seite als Ganzes zeigt, auch nirgends ein Wohnort für „reine Geister“ oder dergleichen.[1]) Der Fehler in all diesen Annahmen liegt darin, daß man die Gesamtheit der geschöpflichen Welt in dieser Sichtbarkeit aufgehen lassen will. Weist uns der Mensch aber noch auf etwas anderes (Unsichtbares, Geistiges) hin, so hindert uns nichts, im Menschen die Mitte des Universums, die „Krone und Blüte der Schöpfung“ (S. 79) und mit Hegel um des Menschen willen in der Erde das „konkreteste und in seiner Art höchste Glied der sichtbaren“ Welt zu sehen (S. 80).[2]) Es ist zuzugeben, daß wir damit in die ältesten Kosmogonien und Völkertraditionen wieder einmünden. Aber erst so bekommen wir das Recht, hinsichtlich der Menschengeschichte von „Weltgeschichte“ zu reden.

Es wird dann nach älteren und neueren Hypothesen ein Bild von der Abkühlung und allmählichen Gestaltung unsrer Erde gegeben. Nach den grundlegenden telluren Ereignissen tritt eine Zeit langsamer Änderungen und Verschiebungen ein. Rocholl billigt die Aufstellungen Lyells über den Fortgang von einer ersten Kontinentalperiode durch die Eiszeit hindurch zu einer zweiten Kontinentalperiode, in welcher der Mensch mit Elefant und Flußpferd zusammen auftritt, ohne sonderlich Wert darauf zu legen. Jedenfalls gilt es

[1]) Weltgesch. Gottes W. S. 4: „Was haben Engel bei Eisen und Spießglanz zu tun!“ — Über ihre Existenz soll damit nichts ausgesagt sein; vergl. das Folgende, auch ob. S. 19.

[2]) Etwas anders gewendet wird der Gedanke gegen Ende wieder aufgenommen, am Schluß der zweiten Abteilung.

Wir werden auf diesen Optimismus Rocholls in unsrer kritischen Schlußbetrachtung zurückkommen müssen. —

auch hier den die Erde formenden Gedanken zu begreifen. Mit Ritter kann man in den gegebenen Raumverhältnissen den Gang der Geschichte vorgezeichnet finden, kommt also auch in der Erdkunde zur Teleologie. Diese freilich kann nur zweckdienlich betrachtet werden, wenn wir in unsern Ansprüchen maßvoll sind. Denn es gilt als sicher, daß die natürlichen Bedingungen für die Völkerentwicklung nirgends mehr die ursprünglichen sind. Und wären sie es, so blieben doch Rätsel übrig. — Es werden nun einige bedeutungsvolle Linien aufgeführt, so die, welche Amerika in der Längsachse teilt; die mächtige europäisch-asiatische Gebirgsachse vom Biskayischen Meer bis nach China; die Linie der Wüsten, die sich vom Westrand Afrikas bis tief nach Asien hinein fortsetzt. Die Meere werden um drei große ozeanische Becken gruppiert, den Atlantischen Ozean, das hinterindische Meer, die Südsee. Mit der Entwicklung der Küsten, mit der Zunahme der Mannigfaltigkeit örtlicher Bedingungen mußte die Mannigfaltigkeit wie der Tiergattungen und des pflanzlichen Lebens, so diejenige der Völkereigentümlichkeiten Hand in Hand gehen. Für die Geschichtsphilosophie beginnt auf den angedeuteten Unterlagen die Arbeit mit dem ersten Erscheinen des Menschen. —

Nachdem so der Mensch als „der sichtbare Abschluß einer Pyramide“ gezeichnet ist, „deren Fuß von unermeßlicher Weite in Erd- und Sternenwelt ruht“, wird nun im dritten Kapitel mit den ersten geschichtlichen Zeugnissen seiner Existenz, den ältesten Höhlenfunden, begonnen. Rocholl kommt mit Virchow zu dem Resultat, daß es keinen Anhalt gebe, an ihrer Hand eine aufsteigende Linie rückwärts bis zum Affen zu verfolgen. „Es bleibt immer eine Gewalttat, Cretins und verkümmerte Bildungen als Übergangsformen vom Menschen zum Affen anzusehen“ (S. 89). Das Untersuchungsfeld in der vorgeschichtlichen Zeit wird erst deutlicher mit dem Auftreten der Pfahlbauten, mit der Stein-, Bronze- und Eisenzeit. Es gilt als ausgemacht, daß wir es bei den Bewohnern der Pfahldörfer nicht mit einheimischen, sondern mit zugewanderten Stämmen zu tun haben, und daß diese Stämme etwa 2000 v. Chr. bereits Schmuck aus Asien bezogen haben. — Rocholl sieht in den gelehrten Bemühungen um die Urheimat der Menschheit, z. B. auch derer, welche als solche das versunkene Lemurien annehmen, das unbewußte Suchen nach einer geheimen

letzten Mitte des Geschlechts, nach einem einzelnen Anfangspunkt, wie denn auch Anthropologen vielfach die Arteinheit der Menschheit behaupten.[1]) Jedenfalls ist es ein Bestreben unsres Geistes die besondern Erscheinungen auch hier dem Ganzen unterzuordnen. Sind die Menschen gleichzeitig oder nacheinander an mehreren Punkten der Erde entstanden, so ist dieses Ganze, diese Menschheit nur Sammlung. Einheit wäre sie nur dann, wenn sie „aus einer zu suchenden Mitte, aus einem gegebenen lebendigen Punkt herausgewachsen, aus dieser Mitte sich organisch entfaltet“ hätte (S. 93).

Ein neues Kapitel gibt Gelegenheit, die Einheit des Menschengeschlechts als wissenschaftliche Forderung darzustellen. Das Vorhandensein der Sprache, die einen tiefen Graben zwischen Tier und Mensch bildet[2]), verlangt es vor allem trotz der Mannigfaltigkeit im einzelnen, daß die Menschheit als Einheit gefaßt wird. Die Einteilung in isolierende, agglutinierende und flektierende Sprachen begründet nicht die Teilung in drei verschiedene Völkergruppen. Eher kann man sie als Zeichen für die Verschiedenheit der Bildungsstufen ansehen. Jedenfalls liegt in allem Suchen nach Sprachverwandtschaft der Gedanke an eine letzte Mitte, einen ersten Ausgangspunkt. Nachdem bereits die Entdeckung des Sanskrit hier einen guten Schritt vorwärts geführt hat, steht der Annahme einer gemeinsamen Ursprache wissenschaftlich nichts mehr im Wege. — Die Einheit des Menschengeschlechts wird weiterhin nahegelegt durch den gemeinsamen Besitz der Rechtsidee, die den verschiedensten Rechtsbildungen zugrunde liegt. Und so dient endlich auch die Religion als Zeugin der Einheit. Für die Erklärung ihres Ursprungs kann nur der Weg der Hypothese beschritten werden. Die Ableitung aus den Bedürfnissen des Kindesalters oder aus der Phantasie genügt nicht. Denn im ersten Fall hätte sie mit dem Aufhören der Kindheit verschwinden müssen, im zweiten wäre der Eintritt des spezifisch neuen Elements nicht genügend motiviert. Der Weg, die Völker vom Fetischismus zum Monotheismus aufsteigen zu lassen, wäre nur dann gangbar, wenn die geistige Persönlichkeit des Menschen als zunächst ganz leeres

[1]) Vergl. Rocholls Aufsatz „Unsere Anthropologie“ Beweis d. Glaubens 1893 S. 264 ff.

[2]) Vergl. oben S. 52 f.

Blatt aufgefaßt würde, auf dem entsprechend der leiblichen Entwicklung die Spuren der Erhebung der Vorstellungen zur Bildung reiner Begriffe eingezeichnet würden. Liegt indessen im Menschengeist von vornherein Tiefe und Fülle, wie es früher (vergl. o. S. 51f.) angenommen ist, so empfiehlt sich auch hier am meisten die Annahme einer Einheit, welche auf eine ursprüngliche Mitte hinweist, in welcher Geist und Gottesbewußtsein gemeinsam gegeben sind. — So gelangt man aus der Forderung der ursprünglichen Mitte für die Sprach-, Rechts- und Religionsidee zur Forderung der Einheit des Menschengeschlechts — einer Hypothese, die auf induktivem Wege nicht zu bestätigen ist. „Ist die Menschheit nicht nur Ganzes, nicht nur Sammlung, ist sie Einheit, so zwingt der Gedanke, für diese Einheit auch Tiefe, Ausgang und tragende Mitte zu suchen. Diese Mitte muß Schlußstein und Formel für das Ganze sein. Und diese Formel muß die organische Einheit des Geschlechts, muß ein erster Mensch sein."

Darf man einen solchen ersten Menschen voraussetzen — eine Voraussetzung, die jedenfalls nicht als unmöglich zu erweisen ist —, so muß in ihm Grundton, Plan und Thema der Menschengeschichte liegen. Dies kann nur in Einem Menschen liegen. Denn Einheit ist als Idee organisch. Der Organismus bedarf eines und nur eines Anfangs, einer Wurzel, die alles in sich schließt und aus sich entfaltet.[1]) — Der erste Mensch ist das Welträtsel, ist die Hieroglyphe der Geschichte. Auf der Erde fußend ragt er geistig in eine Welt der Unsichtbarkeit. Finden wir uns in die unerklärliche Zweiheit des Tag- und Nachtbewußtseins zerrissen[2]), so muß bei ihm hierin noch harmonische Einheit vorhanden gewesen sein. Kommt jene Nachtseite des Menschen in der wilden Magie kulturloser Horden, bei uns fast nur in zerrüttetem Nervenleben zum Vorschein, so deutet das doch auf „rudimentäre Organe" (S. 106), auf geheimnisvolle Kräfte,

[1]) Rocholl spricht an dieser Stelle sein Verwundern darüber aus, daß man immer bereit gewesen sei, die gesamte Welt des Lebendigen aus einer einzigen Zelle abzuleiten, die Annahme eines ersten Menschen dagegen zur Erklärung der Geschichte der Menschheit abgewiesen habe. „Das sind Sonderbarkeiten der Menschennatur." S. 101.

[1]) Wir übergehen die bei dieser Gelegenheit von Rocholl gegebene Darstellung jener Zweiheit und verweisen auf unsre Darstellung ob. S. 12ff.

die im Besitz des ersten Menschen waren, uns aber für gewöhnlich aus der Hand genommen sind. — Liegt im ersten Menschen das Thema der Geschichte, so liegen in ihm auch ihre Mittel. Es sind die Gegensätze, die in Spannung und Ausgleich Einzel- und Völkerleben formen. Er fand in sich die Zweiheit von Natur- und Geistwelt, von Nacht- und Tagseite und endlich auch die Spannung von männlich und weiblich, tätig und leidend, die zum Wesen des endlichen Personlebens gehört, wenn auch nur im Ansatz vor. Denn alle diese Gegensätze waren noch in den einfachen Einklang der Bewegung, weil in ein Gottesbewußtsein gebunden. Die Frage nach dem Woher dieses Menschen kann hier nicht beantwortet werden, wir haben ihn als Erscheinung vor uns.

Soeben war schon angedeutet, daß im gegenwärtigen Bestand und Zustand des Menschen etwas Irrationales liege. So findet man aber bei der Betrachtung des ganzen Weltbestandes das, was Schelling das „Nichtseinsollende“ nannte. Ist doch die gesamte unorganische Materie „gehemmtes Leben“. Man erinnere sich auch an die Verworrenheit der Monaden bei Leibniz. Rocholl bestreitet die Versuche, die Natur für durchaus zweckvoll in allen ihren Äußerungen hinzustellen. Die Zweckmäßigkeit eines Massenmordes, wie ihn die Natur vornimmt, wird niemals einleuchten. Unser Ekel oder Schmerz beim Anblick des Unschönen oder der Mißbildungen werden sich nicht auf mangelnde Erkenntnis der Zweckmäßigkeit zurückführen lassen. Auch in der Völkerwelt zeigt sich bei der wilden Regsamkeit der Zeugungen, deren Ergebnis nur wenige tüchtige Exemplare sind, eine wunderbare Verschwendung der Kräfte. Das Entsetzen, das uns die Geschichte der Magie und Zauberei, die Hunderttausende von Menschenopfern in Mexiko einflößen, führt uns dabei induktiv auf den Begriff des „Bösen“. Man kann die Ausscheidung des Bösen nicht mit Droysen als einen mit der Entwicklung gegebenen notwendigen geschichtlichen Vorgang ansehen, denn tausendjährige Geschichte zeigt nichts vom Verschwinden; noch auch, wie man von Plato bis Schleiermacher behauptet hat, ein Nochnichtsein des Guten[1]), denn dann

[1]) Gottesbegriff S. 205 nennt er diese Auffassung „bedenklichsten Spiritualismus“.

wäre seine Energie nur eingebildet; noch endlich als mit der Sinnlichkeit des Einzelnen gegeben, denn dann wäre es wie im zweiten Fall notwendiges Element der Weltordnung (also nichts Irrationales), da der Mensch doch jedenfalls leibliches Wesen bleibt. Das Böse wäre nach jenen Ansichten der andere Pol des Guten, durch welchen die zur Bewegung notwendige Spannung erzielt würde. Aber polare Spannung ist nicht Verneinung des Gegensätzlichen. Dies gerade aber ist das Böse. Es ist mehr als Schranke (wie die Begriffe des Endlichen oder Sinnlichen), es ist Verneinung. Es ist das für sich losgelöst sich Betätigende, eine Macht, die sich im Personleben entfaltet und sich im Naturleben abschattet. Wie denn auch Lotze jene „bange Angst des Gehaltenseins“ in zwei Momente zerlegt, in das Schuldgefühl des Gewissens und die bloßen Mängel natürlicher Bildung. Sind das Gute wie das Schöne und Rechte wirklich ideale Güter, so sind auch das Böse und Häßliche positive sittliche Größen. Auch das Böse ist ein wirkliches Etwas, es ist ein Wille. Woher es gekommen sei, läßt sich hier nicht sagen. Es steht aber der Annahme nichts im Wege, daß eine (nicht ursprüngliche, sondern im Lauf der Geschichte erfolgte) große, dunkle Senkung stattgefunden hat, eine große Katastrophe.[1]) Jene Zerklüftung der menschlichen Natur, von der oben (S. 63 f.) die Rede war, schattet sich in der Völkerwelt ab, spricht sich auch irgendwie in der uns umgebenden Naturwelt aus. Vermutlich ist diese Senkung vom menschlichen Bewußtsein ausgegangen; und dies wird durch die Verwirrung der Sprache bestätigt. Denn diese läßt sich nicht ohne innern Vorgang, ohne Erschütterung des Bewußtseins denken. Man wird sich also denjenigen Forschern[2]) anschließen dürfen, welche die Annahme eines Niedergangs der Völker, z. B. auch in der Abfolge der religiösen Ansichten, vorschlagen; d. h. der Urzustand der Völker ist nicht der der Wildheit.

Das ursprünglich einheitliche Gottesbewußtsein haftet dem Menschen noch jetzt im Gewissen an, hier in Form der Erinnerung. In der tiefsten Innerlichkeit der Gottesschau wird dabei der Urmonotheismus

[1]) Die metaphysisch spekulative Ableitung s. Gottesbegr. S. 248 ff.

[2]) Rocholl nennt hier Burnouf in der Revue de deux mondes 1864 und Cushing (1888) mit Bezug auf Indianer.

vorausgesetzt; der Polytheismus bedeutet Veräußerlichung, ein Verlieren an die Vielheit der erscheinenden Dinge, aber auch hier wird in der Tat die verlorene Einheit des Gottesbewußtseins beständig gesucht. Jene Katastrophe, mit welcher sich der Losriß des Selbstbewußtseins vom Gottesbewußtsein vollzog und in welchem nun die Zerbröckelung in alle Formen dieses Selbstbewußtseins eintrat, war eine ethische, aber die Folgen mußten sich intellektuell und endlich physisch in Art- und Völkervielheit bemerkbar machen. — So kommen wir auf Grund der Selbstbestimmung des Einzelnen, die mit der vielfältigsten Bindung durch die Art des Stammvaters, die Natur des Landes, die damit zugewiesene Beschäftigung, durch den Einfluß fremder Völker, durch eine „Geisterwelt in Licht und Finsternis, über welche wir an sich bestimmte Vorstellungen noch nicht besitzen", verbunden ist, endlich durch Vererbung, direkte und indirekte Anpassung zu dem uns vorliegenden „Völkerchaos" (S. 118).

Das siebente Kapitel bringt einen geographisch orientierten Überblick über das „ethnographische Material". Hier können wir nur Andeutungen geben. Ausgangspunkt aller Völker ist das „Dach der Welt", die Hochplatte von Pamir und das daranstoßende Tarimbecken. Nach dem Zurückgehen des aralo-kaspischen Meeres werden die unfruchtbaren Steppen, die es bis dahin im Norden und Nordosten umgeben, durch Wanderung des Dünensandes fortwährend vergrößert. Das Land wird zu arm, die Wanderung beginnt. Von der ungeheuren Gobiwüste (Hanhai) gehen[1]) zwei Ausgänge, der eine nach Osten, der andere nach Westen. Durch diese ergießen sich die Stämme ugro-tartarischer Abkunft, zu denen die mongolischen Völker gerechnet werden. Die Hauptglieder sind Malayen, Südostasier, Koreaner, Nordasiaten. Die letzteren werden durch Asien bis tief nach Europa hinein verfolgt. Dann werden auf den Inseln des stillen Ozeans mongolische und turanische Grundlagen gezeigt, das Verhältnis von Malayen, Polynesiern, Papuas wird besprochen. — Von Zentralasien gehen ferner aus die hamitisch-semitischen Ströme. Urkuschiten sind in der Urbevölkerung Südarabiens, Äthiopiens, Abessyniens und Nubiens zu finden, in Indien und Polynesien ihre Spuren nachzu-

[1]) Rocholl folgt hier F. v. Richthofen (China, 1877).

zuweisen. Ihre Zweige in Ostafrika, Arabien, an Euphrat und Tigris werden besprochen, die Süd- und Nordsemiten gruppiert. Auch die Indogermanen sind nach Asien zurückzuverfolgen; wir erhalten ihre Völker nach der Hauptteilung in asiatische und europäische Arier. — Sodann wird die Bevölkerung Afrikas besonders vorgeführt, die einheitlichen Sprachgruppen der Bantu und Berber, dazwischen die „Schuttlawine“ von Stämmen in unbeschreiblicher „Sprachzersplitterung“; ferner eine Beschreibung der Schichtung, der verschiedenen Einwanderungen und Zersprengungen, zuletzt der großen Völkerwanderungen des 16. Jahrhunderts versucht. Nach einem Hinweis auf Sklavenhandel und Menschenfresserei kommt Rocholl zu dem Resultat: „Afrika erscheint ethnologisch auf der einen Seite mumienhaft abgetrocknet, auf der andern ein einziges großes Degradationsprodukt“ (S. 128). — Die Urbevölkerung Amerikas ist ganz der ersten Völkergruppe zuzuweisen. Melanesier sind wahrscheinlich die ersten Einwohner. Die Wanderung der Kulturvölker geht von Norden nach Süden. Das uralte Kulturvolk der Tolteken bevölkert lange vor den mexikanischen Azteken Tabasko, Yukatan und Guatemala. Von Peru bis Feuerland sind malayische Elemente zu finden; in Zentralamerika haben mongolische Einwanderungen von Japan, noch nördlicher von China aus (Mexiko, Azteken) und endlich hoch im Norden die der Tschuktschen über die Aleuten stattgefunden. Die Indianer sind finno-tartarischer Abkunft. — Rocholl beruft sich hier vielfach auf Fachgelehrte, seine einzelnen Behauptungen können wir nicht nachprüfen. Hervorzuheben aber ist, daß er der Annahme einer gemeinsamen Völkerheimat einige Wahrscheinlichkeit zu geben vermag, wogegen die Unmöglichkeit wissenschaftlich kaum zu beweisen sein dürfte.

Im nächsten Kapitel äußert sich Rocholl über den „mythologischen Prozeß“.[1]) Er bestreitet das Vorhandensein einer Staffel von mythologischen Bewußtseinsformen, die sich in logisch-psychologischer Folgerichtigkeit emporringen. Die hierfür erforderliche Ungeschiedenheit des Bewußtseins ist nirgends vorhanden. Im Gegenteil finden sich

---

[5]) Vergl. o. S. 62: die Religion als Zeugin für die Einheit der Menschheit.

überall verschiedene übereinandergelagerte, oft auch durcheinander gestürzte Schichten. Durch jene oben vorausgesetzte Katastrophe ist vielmehr höchstwahrscheinlich ein Gesamtvolk zersprengt und religionsgeschichtlich in eine Tiefe gestürzt. In dieser sind sie in Schamanentum, Gespensterfurcht, Schlangenkult und Ahnendienst als tiefste Bewußtseinsschicht versenkt. Man darf nicht sagen, daß Furcht Götter und Dämonen gemacht und erfunden habe. Die Furcht vielmehr wird von ihnen gemacht, weil sie ursprünglich im Bewußtsein vorhanden sind. Es werden eine Fülle von religionsgeschichtlichen Parallelen dafür aufgezeigt, daß es sich bei Gespensterfurcht, dem Toten- und Schädelkultus, besonders auch der Schlangenverehrung um einen realen und gemeinsamen Untergrund aller Nationen handelt. Neben dieser ältesten wildgewachsenen Form des mythologischen Bewußtseins aber sind die Trümmer einer (anzunehmenden) Uroffenbarung in höheren religiösen Denkweisen oft unverstanden mitgeschleppt. Mit ihnen verknüpfen sich die höheren mythologischen Formen bei den Kulturvölkern. Diese aber entstehen in der Regel nur bei den oberen Volksklassen; denn es geschieht nur, „wo, jenen Realismus überbauend, ein Idealismus der Weltanschauung möglich wird, welcher sich wie in Kunst- und Rechtsentwicklungen so in religionsphilosophischen Elementen und Systemen aufbaut“ (S. 137). In den tieferen Volksschichten bleiben dagegen Furcht und Entsetzen jener anfänglichen Bewußtseinsform stehen. Und durch die höchsten Religionssysteme greift die „Furcht in der Nacht“ immer wieder nach jenen ersten Elementen der untern mythologischen Schicht. — Von einem stetigen Fortschritt des religiösen Gedankens kann mithin nicht die Rede sein. Will man ihn konstruieren, so trägt man die Dialektik in die Religionsgeschichte hinein.

Das neunte und zehnte Kapitel bringen je einen Teilungsgrund in die ethnologische Masse. Im ersteren wird sie mit einer großen Trümmerstätte verglichen. Der Geschichtsphilosoph findet das formlose Geröll kulturloser Völker in großer Ausdehnung, dazwischen edlere Stücke, sorgsam gefügt und geziert, Stücke, welche eine Geschichte haben. Läßt sich Einheit des Stils nachweisen, so weist das auf ursprüngliche Einheit des Ganzen hin; ja mehr, es muß eine zeitlich und örtlich bestimmte Kultur vorausgesetzt werden und be-

stände sie auch nur in ursprünglicher Spracheinheit. Die kulturlosen Völker sind also allerdings von den kulturlichen zu unterscheiden, doch auch nicht minder als Teile des Ganzen zu betrachten. Wo der (im folgenden Kapitel zu besprechende) polare Gegensatz der „geschlechtlichen“ Geschiedenheit (im übertragenen Sinn) noch nicht hervorgetreten ist, da kann man von „Kryptogamen“ unter den Völkerorganismen sprechen, zu vergleichen mit dem weiten Reich der Pilze und Farnkräuter, wo die geschlechtliche Zweiheit noch nicht besteht. Aber auch diese anscheinend teilnahmlosen Massen haben doch ihren Anteil von Arbeit für die Gesamtgeschichte. Wie von den Blüten eines Baumes nur wenige sich entwickeln und zur Frucht sammeln, so sind es auch unter den Völkern nur wenige und in jedem Volk wiederum nur wenige, in denen die großen das Leben bewegenden Gegensätze Anklang und Stätte finden. „Die vielen aber leben, genießen und arbeiten dennoch unscheinbar für das Ganze, und wäre es nur so, daß sie den Kulturboden düngen und Elemente bereiten, welche die wenigen, die im Kampf aus der trägen Ruh des gleichartigen Massenlebens selbstbewußt hervortreten, für das Ganze benutzen.“ Nach unsern Voraussetzungen aber erhält dieser „Bauschutt kulturloser Bestände“ ein höheres Interesse durch die (angenommene) ursprüngliche Einheit uralter Kultur. Die anscheinend kulturlosen Völker bleiben an sich Bewahrer ursprünglicher elementarer Kräfte, die bestimmt sind, absterbende Kulturen in mannigfacher Weise durch ihren Gegensatz in Spannung zu halten. — Aber diese Unterscheidung ist nur unter dem Gesichtspunkt der Veränderlichkeit und der Zeit vorgenommen. Dazu muß noch eine andre treten, die im Wesen der Völker gründet.

Der Mensch steht als Glied der Naturwelt unter dem Zeichen der Notwendigkeit, als Glied der Geisterwelt unter dem der Freiheit. So findet er sich bald bestimmt, leidend hingegeben, bald bestimmend, tätig regsam. Aus dem Vorwiegen des Geist- oder Naturlebens entstehen die Formen des Denkens und der Anschauung. Dieselbe Zweiheit teilt die Völker als Ganzes. Die eine Hälfte steht vorwiegend unter dem Zeichen des Personlebens, die andre vorwiegend unter dem des Naturlebens. Im Hinblick auf die durchzuführenden Kulturaufgaben trägt die eine vorzugsweise das Gepräge des Männlichen und

Tätigen, die andre mehr das des Weiblichen und Leidenden. Dies ist der Gegensatz, die Spannung, welche die Geschichte der Menschheit erregt und formt. Sie läßt sich durch alle Kulturkreise hindurch verfolgen. — Für das Geschichtsganze liegt diese Spannung da zuerst vor, wo Indogermanen neben den mongolischen Chinesen einst als Nachbarn am Drachensee saßen. Sie gehen dann nach Ost und West auseinander, und die Beziehungen bleiben auf Jahrtausende hinaus unsichtbar. Aber die polare Spannung bleibt. —

In den beiden letzten Kapiteln des ersten Abschnitts wird nun der erste Völkerkreis, der ugro-tartarische oder mongolische näher gezeichnet, zunächst in seinem östlichen, dann in seinem westlichen Gliede. Jenes umfaßt ganz Ostasien, die polynesische Inselflur und Amerika. — Die chinesische Kultur wird als die älteste dargestellt. Aber trotz des gewaltigen Schrifttums, trotz der großen geistigen Arbeit sieht man die Schranken. Der wissenschaftliche Sinn der Chinesen geht nicht in die Tiefe, sondern in die Breite. Sie haben nicht den Trieb die Wahrheit festzustellen. Trotz der Menge von Wissen und Können verdanken wir ihnen keine einzige Theorie, denn sie zeichnen sich durch gänzlichen Mangel der Fähigkeit zur Abstraktion aus. „Die Tiefe fehlt durch Schuld des Despotismus, welcher die geringste Lebensbetätigung in die Schule nimmt und regelt. Oder der Mangel der Tiefe ist eben der Anlaß für diese alles bemutternde Despotie“ (S. 152). Ahnenkult und Gespensterfurcht haben die Chinesen im Grunde des Bewußtseins aus der Heimat mitgebracht; darum bleiben sie, so alt sie werden, Kinder, den Kaiser, der kraft seiner Stellung den Himmel bevölkert, eingeschlossen. Aber darüber bauen sich in der Hülle des Zabismus unverstanden mitgeschleppte uralte Überlieferungen aus. Der Tao ist das geistig Eine, körperloser Geist. Von Phantasie kann weder im religiösen Denken noch in den Staats- und Gesellschaftsformen geredet werden, alles ist reiner Formalismus. Der Staat läßt dem Einzelnen nicht die Mühe des Denkens, er gängelt ihn bis ins Kleinste, er erzieht langweilige aber artige Kinder. Im Staatswesen, wo sich alles auf der Autorität des Vaters aufbaut, wie in der Kunst, z. B. in der Bauart der Häuser, zeigen sich noch heute die Spuren des Nomadentums. — Wie der vergötterte Herr des Reichs der Mitte so ist auch der Mikado in Japan

Sohn des Himmels. Auch hier Einheit der Landesherrscher und des Priestertums. Die Reste uralt monotheistischer Mitgift sind von den herrschenden Klassen zu einem vielgliedrigen Göttersystem verarbeitet. So hat man neben den drei personifizierten Urkräften des Schintoismus eine Unzahl von Göttern. Und auf dem Grunde Ahnenkult und Gespensterwesen. Auch hier in Nara eine imponierende Nationalliteratur. Aber die Ideenkreise der Kunst haben mit der abendländischen entfernt nichts gemein. Nackter Realismus, pedantische Nachbildung des Natürlichen gehen neben einer Sucht her, auch Dämonen und Gespenster darzustellen. Es wird dann die große von Tibet ausgegangene buddhistische „Reformation“ besprochen, die über diese Länder gekommen ist. In die Augen fällt der Formalismus, der Reliquiendienst des Buddhismus, die Unruhe, die sich in Wandlungen und in Inkarnationen vom göttlichen Gautama bis zum Einzelnen zeigt. Ruhe erhält man erst im Nichts. Zum Nirwana verhalten sich die Einzelnen wie die Tropfen und Wellen zum Meer; also vollendeter Pantheismus. Die vielgerühmte Toleranz beruht auf Anerkennung des „Alles-Einerlei“, die weder an den Dämonenkult und Ahnendienst noch an die Besessenheiten des Schamanentums Hand anlegt.[1]) — Chinesisch-japanische Einflüsse gehen über Hinterindien und die malayischen Sundainseln zur Linken, über Mikronesier und Australier in der Mitte, über Polynesier und Maori zur Rechten. Darunter sind freilich tiefere Schichten. Die zutage tretende Bewußtseinsform ist überall vom Schlangenkult, von Ahnenverehrung, von Furcht vor den Toten regiert. — In Amerika findet sich ebenfalls allerorts die Gestalt der Schlange. Schon Humboldt hat auf die Verwandtschaft mexikanischer, phönizischer und ägyptischer Kultur hingewiesen. Die mexikanischen Bilder erinnern am meisten an den chinesischen Drachen. Bei den Azteken, deren reiche Literatur beachtenswert ist, wie bei den Urbewohnern von Honduras wie in Peru überall Schlangenkult und Ahnendienst. Daneben entsetzliche Todesfurcht, welche unerhörte Menschenopfer fordert. Allerdings bewegt sich auch bei den Inka das Bewußtsein um Stücke eines

[1]) Weitere Würdigung des Buddhismus siehe jedoch unten S. 73 f. und S. 84.

mitgeführten anfänglichen Monotheismus im Sonnendienst. Wie der Kaiser von China so ist der Herrscher von Peru Sonnensohn. —

Das zwölfte Kapitel führt das westliche Glied der turanisch-mongolischen Welt vor, die ugro-altaischen, ugro-tartarischen und finnischen Völker. Ihre Verteilung über den Norden Asiens und Europas und ihre Gliederung wird gegeben. Gespenster- und Schlangendienst, Zaubererwesen finden sich hier wieder. Die Lappen waren deutlich Fetischanbeter. Im Num der Samojeden, im Jumala und Taara der Finnen finden sich monotheistische Überlieferungen. — Von Zentralasien her ist in gewissen Abständen der Westen von Mongolen überflutet (Skythen, Massageten, Saken, Hunnen). Der Abschluß der staatlichen Formung des Ostens (chinesische Mauer) gibt neuen Anlaß, daß die Völker nach dem Westen fluten. Es folgen die Seldschuken unter Tegrul Bey, der Dschingis-Khan mit seinem Reich „wie Flugsand“ von Japan bis zur Donau. Und zweihundert Jahr später macht des großen Khan Enkel Timur Samarkand zu seiner Residenz. Es wird für den Westen des Mongolentums, was die japanische Residenz Nara mit ihren Bibliotheken und Gelehrten für den Osten war. —

Im höhern Geistesleben dieses ersten Kulturkreises findet man also uralten Sonnendienst. In ihm wird ein ursprünglicher Monotheismus gebrochen mitgeführt oder geht mit ihm Hand in Hand. Das Ende aller höhern Erkenntnis ist Ohnmacht des Personlebens und Rückfall in das Naturallgemeine, wie im chinesischen Bewußtsein so in der „völligen Auslöschung“ des Buddhismus. Dem Personleben ist darum das Wissen und Gewissen eigner Schuld entschwunden. Es gibt nur Gesamtschuld und darum nur Gesamtschmerz. Aber dieser „trunkene Pantheismus“ ist nicht für das Volk. Hier herrscht Gespensterfurcht und Schamanentum, Fetisch- und Schlangendienst. Die ganze mongolische Welt hat nur eine Kunstrichtung, die des peinlich Mechanischen und für religiöse Motive des absolut Häßlichen. Auf sozialem Gebiet endlich herrscht die Willkür der Despotie eines Einzigen über willenlose Massen, der Patriarchalstaat mußte hier, weil es sich um Kinder handelte, in Despotismus umschlagen. — „Der Bruch mit der Denkform des Kindes durch die schneidende Erkenntnis des Bösen — wie in Indien — ist auf diesem Gebiet überall noch nicht ein-

getreten. Das Opfer ist Opfer und Gabe aus Furcht oder Liebe, niemals mehr“ (S. 166).

2. Zweiter Völkerkreis. Der Aufbau. Die Arier von Island bis Zeylon.

Der zweite Abschnitt bringt in zweimal zwei Kapitel den zweiten Völkerkreis, die Arier. Die beiden ersten stellen Inder und Perser, die beiden letzten Griechen und Römer dar. — Auch die Urheimat der Indogermanen liegt im zentralasiatischen Hochland.[1]) Der von hier ausgehende Strom hat sich am Hochland von Iran gebrochen, vielleicht dort auch noch gerastet vor der Teilung. Dann wandte sich der westliche Arm nach Europa. Die östlichen Ostarier mögen — während die westlichen auf dem Hochland bleiben — um 2000 v. Chr. über Kabul in die Strombecken Indiens bis nach Zeylon hin vorgedrungen sein, um 1500 sich fest niedergelassen haben. Waren sie bei dieser Eroberung ein Volk der Tatkraft wie ihre Vettern, die Germanen, so fällt nun infolge der schwülen üppigen Tropennatur und des Mangels an Berührung mit andersartigen Volksstämmen ihre Seele jener tatenlosen Ruhe anheim, welche naturgebundene Träumerei wird. Ihre Geschichte verläuft mit ihrer Religionsgeschichte in vier Zeiten. Von etwa 1800 an herrscht die Religion der Veden. Die Devâs sind die Ewigen, sehen das Gute und das Böse, sind Schöpfer, Könige des Seienden. Es findet sich schon ernste Erkenntnis der Sünde, aber diese ist Schicksal. In der Indraperiode von etwa 1400 an, einer Zeit des Sammelns, sind die Götter selbständig nebeneinander, wesentlich Naturkräfte. Die dritte Periode von etwa 1000 an zeigt Brahma als höchsten aber nicht überweltlichen Gott; er scheint nur philosophische Abgezogenheit, innere Einheit der vorher vergöttlichten Naturelemente zu sein. Um 600 endlich setzt mit einer Zersetzung des religiösen Lebens die All-Einslehre ein. Im Buddhismus wird der Brahmanismus zum Pessimismus. Alles Wirkliche ist Schein. Das Leiden in der entsetzlich nichtigen Welt treibt zum Eingehen in den leidensfreien Gott,

[1]) Rocholl sucht diese Annahme in einer ausführlichen Anmerkung (S. 607, 19) zu begründen. Er beruft sich auf Fick, Tomaschek, Muschkatoff, Prschewalsky, Joh. Schmidt, v. Richthofen u. a.

dem man nicht mit Handeln, sondern mit Entsagen und Leiden naht. Die buddhistische Reform hat Großes gebracht: sie hat das Göttliche in der Seele des gemeinsten Paria, sie hat das Recht des Einzelnen anerkannt. Aber die Persönlichkeit bedeutet nichts. Anachoretentum, Beschaulichkeit, Büßung sind höchste Tugend, Unterdrückung aller menschlichen Gefühle höhere Sittlichkeit. Der indische Geist zeigt sich durch Überwuchern der Phantasie in Wissenschaften und Dichtung. Die großen Pagoden zeigen neben Phantastik buddhistischen Dogmatismus. Im niedern Volk freilich findet sich wieder wildgewachsene Naturreligion, Ahnenkult, Tier- besonders Schlangendienst, Dämonenverehrung. — Der Fortschritt gegenüber den mongolischen Völkern besteht in der Erkenntnis des Nichtseinsollenden, des Bösen. Die Schöpfung selbst ist schließlich Sünde. Sie zu vernichten und zugleich zu erklären tritt die Arbeit der Askese in Verbindung mit der Spekulation auf. Das Rätsel des Lebens, das Rätsel der Sünde zu lösen, darum bewegt sich das indische Opfern und Sinnen. Dieses Sinnen „brütet endlich über der tiefen Kluft, über dem Gegensatz von Natur und Geist. Und es überbrückt diese Kluft auf Kosten der Wirklichkeit des Diesseits“ (S. 176).

Den westlichen Flügel der Ostarier bilden die Iranier, die Perser. Um 2000 scheint ihre Religion die gleiche zu sein wie die der Inder. Nur mag Ahuramazda die Würde alleinherrschender Gottheit gehabt haben. Aus der Urheimat müssen gemeinsame Eindrücke von der Gewalt des Bösen geblieben sein. Die Götter werden hier auf dem ernsten Hochland nicht so phantasiereich, sie bleiben durchaus transzendent; denn der Perser kann sich nicht hingebend versenken, er bewegt sich im praktischen Leben. Darum steht hier der Universalismus sittlich höher als der buddhistische. Die Zendreligion kennt einen allgemeinen, alle Menschen zur Seligkeit rufenden göttlichen Willen, ja eine endliche Wiederbringung aller Dinge, auch der bösen Geister. — Das rauhe Hochland mit der klaren Luft schafft ein kräftiges, ritterliches Volk. Der steten Kampfbereitschaft des Einzelnen entspricht der Kampf von Finsternis und Licht. Und hiervon wieder die Folge ist eine ernste Sittenlehre. Aber die Mittel der Sündentilgung sind die äußerlichsten, wodurch jene Leichtlebigkeit und großherrliche Üppigkeit ermöglicht wird. — In den Persern

haben die Ostarier ihre praktische und männliche Seite. Der Fortschritt, den sie gebracht haben, liegt in der kräftigeren Personbildung und in der Vertiefung des Sündenbegriffs. Der Gedankenträger für die Ostarier als Ganzes ist aber Indien. Und dann ist für das Morgenland bezeichnend die tiefe Sehnsucht nach Inkarnationen, nach Versenkung des Göttlichen in das Irdische, nach Menschwerdung. Die kurze Formel für die Denkweise des Morgenlandes ist: Transzendenz.

Das dritte und vierte Kapitel zeigen nun die Westarier, nach einer Übersicht über die zugehörigen Völkerschaften das dritte zunächst die Griechen, die neben den Italikern zuerst aus der Nacht der Ungeschichtlichkeit emportauchen. Nachdem an phönikische und hethitische Einflüsse erinnert ist, wird gezeigt, wie eine hellenische Kultur allmählich das ganze Mittelmeer umsäumt bis zum Kaukasus. Die Mutterstädte zeigen freilich auf der Unterlage des Helotentums und der Sklaverei in seltener Regsamkeit ein Maß bürgerlicher Freiheit, welches die Geschichte noch nicht gekannt hat. In den freien Gemeinwesen sinnt man nach über jenem alten Erbe mitgeführter, über den Tiefpunkt des natürlichen Bewußtseins aller Völker hinausliegender Erinnerungen. Und Sinnlichkeit und Phantasie schaffen die strengen Gottheiten um, sie erhalten naturhaft polytheistisches Gepräge, stellen sich harmlos dem Menschen im Umgang zur Seite. Ungefähr gleichzeitig mit der brahmanischen und der parsistischen Reformation tritt auch hier um 600 unter dem Einfluß der poetisch-naturphilosophischen Richtung Hesiods eine Vertiefung der Götterverehrung ein. Die Götterwelt wird durch Theogonie geordnet, die Götterideale werden sittlicher gefaßt. Die zuerst in fester Substantialität und Transzendenz aufgefaßten Götter werden durch die ideale Umformung immanent. So huldigt auch die Kunst der Immanenz. Die Ruhe des griechischen Geistes beruht auf der vollständigen und unbefangenen Befriedigung innerhalb der Grenzen, die dem einzelnen zugemessen sind. Dasein und Bestimmung sind nicht auseinander getreten. So kann die Kunst, die ein Evangelium des Diesseits schafft, das Menschliche zu göttlicher Würde erheben. Die Menschlichkeit ist endlich als höchste Erscheinung des Göttlichen göttlich schön geworden. Offenkundig und folgenreich wird die Loslösung des Sittlichen von der bisherigen Religion.

Später wird in den Mysterien Einzelnen eine Palingenesie in Aussicht gestellt; dem Volke bleiben die Göttervorstellungen und die alten Bewußtseinsschichten, z. B. im Heroentum, das sich bis zur Herrscherverehrung in hellenistischer Zeit steigert. Sokrates beginnt den Aufbau des sittlichen Denkens auf tieferen Grundlagen. In religiöser Beziehung steht er wie Plato einsam. „Und Aristoteles ließ die jenseitige Welt in Ruhe. Aristophanes aber schnitt aus der alten Götterwelt Lustspiele.“ — Eben jene heitere Harmlosigkeit, in der die Kunst schuf, zeigt auch die Grenzen des griechischen Geistes. Sie verdeckt im allgemeinen die tiefsten Fragen wie die der Sünde und der Schuld. In seiner Selbstgenügsamkeit hat der Grieche für die Nachbarn keine sittliche Aufgabe, sie sind rechtlose Barbaren. Wie das Haus den Sklaven gegenüber, so ist der Staat, auch nach Plato, den Bürgern gegenüber fast allmächtig; ein Recht der Person gibt es nicht. Nur in Sophokles ging Griechenland hinsichtlich der Götter und des Fatums wie hinsichtlich der Sittlichkeit über sich selbst hinaus. Er kommt zum Schuldbewußtsein. Und Antigone verkündet, daß es ein Heiliges gebe, über das der Staat nicht Macht habe. — Der Fortschritt des Griechentums liegt in der Steigerung des Bewußtseins vom Wert des Menschen und von der Schönheit des Menschen. Der damit verbundene Gedanke der Freiheit, wenigstens vieler, erhebt leuchtend über die „dumpfen Massengebilde indischer und persischer Dynastien“. Und trotz aller Leichtlebigkeit und Leichtfertigkeit kündigt sich eine Innenwelt an mit ihren tiefsten Bedürfnissen und mit ihren Beziehungen auf eine jenseitige Welt.

Das vierte Kapitel zeichnet die Römer. Wie Indien zu Persien, so verhält sich Hellas zu Rom, und zwar so, daß die beiden stärksten Pole der Spannung an den Enden, in Indien und Rom liegen. Nach einer Besprechung der Volkselemente und der Sprache wird die ernste Sittlichkeit, das streng nationale Recht, die Treue gegen die Bundesgenossen bei den Römern vorgeführt. Der Grund liegt in der Ehrfurcht vor den Göttern, wie Polybius sagt, wenn auch das Göttersystem nie so ausgebildet wie bei den Griechen und niemals von derselben Begeisterung getragen wurde. Unterhalb des öffentlichen Kultus steht die alte Grundschicht, Schlangenbeschwörungen, Zauberpriestertum in der Eingeweideschau, für den Ahnenkult derselbe

Hausaltar wie bei den Japanesen. — Die Baukunst Roms geht vom griechischen Geist aus. Aber sie arbeitet hier bald auf Effekt, wird Ausdruck für den Ernst, die Würde, aber auch die Massenhaftigkeit des Staatswesens. Auch die religiösen Handlungen werden schließlich Staatsaktionen. „Die Griechen, sagt man, verinnerlichten, die Römer veräußerlichten auch das Innerlichste.“ Im Sklaventum, im Großkapital lagen die Grenzen der römischen Sittlichkeit. Selbst die Stoa, der Höhepunkt der Entwicklung des Sittlichkeitsbegriffs bei den alten Völkern, hat für die Ungebildeten eine andere Sittlichkeit als für die Weisen. Aber „immer werden wir gestehen müssen, daß der antike Mensch die höchste Staffel in Italien erstieg. Ernst im Handeln, das Alter ehrend, das Weib achtend, das Vaterland liebend, die Götter fürchtend, ragt der Römer hoch über die alten Völker empor“ (S. 204). Rom ist in seiner männlichen Kraft der deutlichste Ausdruck für die Art der Arier des Westens — bis zur Zeit des Niederganges. Die Römer, das Volk, das Geschichte macht und Geschichte schreibt, sind mithin der polare Gegensatz zu den Indern. Dazwischen mit schwächerer Spannung unter sich und nach den Endpunkten die Perser und Griechen.

Rocholl sieht in der gesamten arischen Welt verblichene Züge eines ursprünglichen Monotheismus im Hintergrunde. Liegt auch in der Tiefe die düstere Schicht des Dämonenglaubens, des Schlangen- und Fetischdienstes, so wird doch von den Kulturvölkern ein Kreis von oberen und niederen Göttern ausgearbeitet, dessen Mitte nach jenem weit entrückten mystischen Einheitspunkte strebt. — Sieht man von der Spannung innerhalb der östlichen und westlichen Gruppe ab, so erscheint am Ganges der Tiefpunkt des weiblichen Versenktseins der Seele in das Naturleben, am Tiber der Höhepunkt der männlichen Beherrschung desselben. Dort die Gefahr der Weltflucht auf Kosten des Diesseits, hier die der Welttrunkenheit auf Kosten des Jenseits; dort Herabsenkung des Göttlichen in das Menschliche, hier Emporheben des Menschlichen zum Göttlichen. Hieß die Formel für die morgenländische Denkweise: Transzendenz, so die der abendländischen: Immanenz. —

3. Dritter Völkerkreis. Rom.

Der dritte Abschnitt stellt den engsten Kulturkreis dar, das Becken, in welchem sich die Geschichtselemente der alten Welt sammeln und durchdringen, „bis etwa ein Neues, eine Mitte eintritt, an welche eine aus der chaotischen Masse sich erhebende neue Ordnung der Dinge in ihren Elementen sich kristallisierend setzen und endlich ausgestalten könne“ (S. 207). Dies Becken ist das römische Reich. Ein erstes Kapitel zeigt Rom selbst als leitende Kulturmacht, ein anderes den Hellenismus, das dritte einen neuen Völkerkomplex, den der Semiten auf kuschitischem Grunde, ein viertes endlich die Juden in ihrer Isoliertheit.

Das erste Kapitel knüpft an jene große Bewegung an, welche um 600—500 v. Chr. durch die Völker geht. Dem Auftreten des Konfutse, des Buddhismus, Zoroasters, der philosophischen Schulen in Hellas entspricht in Rom die Gesetzgebung Numas, wo die Grundlagen des späteren Weltreichs gelegt werden. Die nun nach und nach eroberten Länder bilden freilich niemals eine geschlossene Einheit, aber durch die Bewahrung kräftiger Völker wird ein Weltmarkt mit Weltverkehr geschaffen.[1]) In dem weiten Becken fluten die Denkweisen und Götterdienste der überwundenen Nationen durcheinander. Schien es auch, als sollte im Mithras die morgenländische Sonne dem Abendland aufgehen, so finden sich doch nirgends in Entwicklung aufsteigende Kräfte. Jene geheime Sonne, die im Hintergrunde der ältesten Religionssysteme durchschimmerte, sank unter den Horizont. „Mit dem Sinken dieser Sonne legte sich allgemach der finstere Schattenkegel über die Völkerwelt. Hier und dort nur ließ er eine der hochragenden Spitzen frei und sie trug auf ihrer Stirn noch die letzten Schimmer des scheidenden Lichts“ (S. 211). Im übrigen das Dunkel eines neuen wilden, alles verzehrenden Chaos, keine Entwicklung mehr, nur Verwicklung. Der Kaiser präsidiert dieser wüsten Versammlung sich überschreiender Götterdienste und gibt einen sichtbaren Halt. Ahnenverehrung und Heroenkult hatten den „Kaiser-

[1]) Als treffliches Beispiel der weitgehendsten Interessengemeinschaft wird die Unterstützung der durch Erdbeben geschädigten Einwohner von Rhodus durch unzählige Dynasten und Städte angeführt. S. 209 f.

gott“, der nun unter Mithilfe des Orients geschaffen wird, vorbereitet. Hatte der Staat, das einzige irdische Gut, einen überirdisch unendlichen Wert erhalten, so wurde schließlich im Staatsgott der Staat, der Mensch vergöttlicht. Man hatte den Menschengott, zu dem sich der Erdkreis in nervöser unheimlicher Hast vor dem Grauen retten zu wollen schien. Die Geschichte strebt, sagt Rocholl (S. 214), unausgesetzt nach Ausgleichung, nach Darstellung der Einheit der Völker. Beständig ist sie bemüht, den geistigen Schwerpunkt und damit das Gleichgewicht aller zu finden. Darum waren die alten Universalmonarchien geschaffen. Aber während sie das Einzelne zermalmt hatten, bereitet die Geschichte in der Riesengestalt Roms zum erstenmal, westarisches Material zur Grundlage nehmend, eine Einheit, welche die in sie aufgenommene Vielheit annähernd bewahrt und entbindet, in einem höhern Element, der Gedankenwelt des Hellenismus, sammelt und ein Neues vorbereitet.

Diesen Hellenismus führt das zweite Kapitel vor. In Alexandrien suchte man intellektuell die Antwort auf die großen in der Tiefe bewegenden Fragen zu geben, die alle Gewalt Roms nicht zu geben vermochte. Bildet Rom die Außenseite, die Form, so bildet Griechenland im Hellenismus die geistig bewegende Innenseite der um das Mittelmeer spielenden Geschichte. Die Griechen machen als die ersten aller Völker höhere Bildungselemente ablösbar, flüssig und mitteilbar, indem sie den alten national-theokratischen Staatsbegriff zersetzen. Ihre Götter wurden nur der „poetisch festgehaltene Hintergrund der Prosa des natürlichen tatkräftigen Lebens“ (S. 216). Durch Philosophie und Sophistik werden dann die dichterischen Gebilde aufgelöst, das Jenseits und der alte Staat wissenschaftlich zertrümmert. Mit der Sophistik kommt die Demokratie. Der Mensch abstrahiert schließlich gänzlich vom Hergebrachten, er formt, wie Aristoteles, Gesellschaft und Staat von Begriffen aus. So wird ein idealer Kosmos geschaffen, vom Volkstum ablösbar, den Völkern mitteilbar. Durch den römischen Buchhandel vermittelt wird zum erstenmal eine internationale Gelehrsamkeit und Bildung möglich. In ihren Werken tritt das Ideale zurück, der historische Realismus überwiegt. Man macht nicht mehr Geschichte, man reflektiert und schreibt Geschichte. Die Persönlichkeit, aus dem objektiven Gefüge der alten Staatenbaue und

der alten Götterwelt entlassen, findet sich selbst. Ihre Gebilde müssen subjektiv geformt und individuell erscheinen. Und endlich ging die griechisch-römische Welt denkend an dem Skeptizismus zugrunde, dem das Endliche nur Schein, nur das Unwahre ist. Die Philosophie führt schließlich wieder zum Pantheismus und so zum Morgenland zurück, auch die Stoa. Apathie und quietistische Freiheit von Leidenschaften erscheinen als höchstes Gut. Vornehme Selbstgenügsamkeit führt zum Kosmopolitismus. Die Gottheit wird für die mittlere Stoa Allgemeinbegriff, die Seele des Menschen ist bei Panätius das Besondere, welches kein Recht auf eigene Existenz hat, sondern untergeht. Also auch hier der Pantheismus des Morgenlandes. — In Alexandrien ist auch die Mitte ägyptischer Weisheit und Torheit, hier ein Hauptsitz jüdischer Kolonisten.

„Die Arier haben gegeben und gesucht, soweit sie vermochten. Sie reichen nicht aus“ (S. 221), zur Vermittelung mußte ein neuer Völkerkreis dienen, der sich wie ein Keil zwischen ihren Ost- und Westflügel schiebt, die Semiten. Unter ihnen liegt eine Schicht dunkler Farbe, die Kuschiten. Auch sie sind uralo-altaischen Ursprungs. Im Zweistromland gründen sie ihre Reiche, östlich vom Tigris, Susa und Elam, westlich Sumer und Akkad. Es wird von ihrem kulturellen Erwerb geredet, ihrem Schriftsystem, der von ihnen stammenden Seximalrechnung. Dämonenkult herrscht vor, dahinter aber sind Spuren vom Dienst eines einzigen Gottes, dazu in Hymnen und Bußpsalmen ein tiefes Bewußtsein menschlicher Schwäche und Sünde. Über diese kuschitische Schicht, die sich auch über Äthiopien, Arabien und Indien erstreckt, legen sich nun semitische Kulturen, so die chaldäisch-babylonischen und assyrischen Monarchien. In religiöser Beziehung ist beim babylonisch-assyrischen Volk der Dualismus hervorzuheben. In Genesis- und Sündenfallberichten und anderem findet sich Kampf der Götter gegen den Drachen. In Leiden und Beschwerden sieht man die durch Missetat verwirkte Strafe der Götter. Bußgebete zeugen von Zerknirschung und Sehnsucht nach Vergebung der Sünde. Alles dieses unter dem Pomp der massiven Despotie, die sich auch in der Kunst, welche hier durchaus ornamental bleibt, ausspricht. — Auch die ägyptische Kultur wird aus Asien abgeleitet. In den Ägyptern sieht Rocholl zwei Schichten übereinander gelagert,

Urkuschiten und Südsemiten, die beim ersten Aufbruch der Arier in Zentralasien an den Nil, wie die Nordsemiten nach Mesopotamien gedrängt wurden. Aus der untern Schicht stammt der Tierdienst, der ganz dem der afrikanischen Neger gleicht; darüber eine höhere Kultur mit Totengericht und edlem Sittenspruch. Der Priesterweisheit war die erhabene Lehre von der Einheit Gottes bekannt[1]), die reichgegliederte Götterwelt bildete nur Verhüllungen und Entstellungen dieser noch spät in den Mysterien erhaltenen Lehre. Die ägyptische Kunst mit ihren architektonischen Zielen ist der untern Schicht zuzuschieben. Ihre Starrheit beherrscht auch das priesterliche Staatswesen. Die Könige gehören dem Kreise der Götter an, sie sind die Todesspender. Die priesterlich-göttlichen Dynastien scheinen keine Bewegung und innere Geschichte zu ermöglichen. Aber das scheint nur so. König Amenhotep IV. betet in ungesetzlicher Abneigung gegen die Reichsgötter einen Lichtgott an und baut sich eine eigene Hauptstadt. Und so läßt sich auch unter dem strengen Ernst des öffentlichen Lebens der Eindruck heiterer Behaglichkeit nachweisen. — Endlich werden die Phöniker mit ihrer teils ägyptischen, teils babylonischen Religion, ihrem Melkart-, Baal-, Ascherakultus, in ihrer Befähigung zur Verkehrsvermittlung, mit ihrer „punica fides“ dargestellt. Wie bei allen Religionen, so findet Rocholl (mit Maspero) auch im Hintergrund der kuschitischen „einen Gott, der zugleich einig und vielfältig ist“. Der Typus der bisher besprochenen Semiten ist überall durch den kuschitischen und hamitischen Untergrund beeinflußt. Rein findet er sich nur im Innern Arabiens und bei dem nun zu besprechenden Volk.

Die Hebräer, das kleinste semitische Volk, waren das Element, das der großen Völkermischung noch fehlte. Als Nomaden verlassen sie die babylonische Heimat und bilden dann mitten zwischen Euphrat und Nil den Ausgleich der Spannung zwischen Nord- und Südsemiten, haben auch genau die Mitte der arischen Linie von Cadix bis Kap Komorin. Fächerartig gehen von hier aus die Arier nach Norden. Die Hebräer sind ein gegen die Nachbarn „herb abgeschlossener, harter, rätselhafter Körper“. Dies Volk hat ein altes eigenartiges

[1]) Rocholl gibt hierfür ein Zitat nach v. Strauß, beruft sich auch auf Brugsch, Maspero und Paul Pierrot, S. 227.

Schrifttum, das ihm nicht entspricht. „Es ist aus ihm, wie das Kind aus der Mutter ist und die Züge der Mutter trägt, aber doch vom Vater ist“ (S. 234—235). Es hält dem Volk seine Geschichte vor, es zeigt, wie Gott wunderbar den Grund gelegt hat. Trotz der Sünden und Züchtigungen folgt auf die Bundschließung eine heilige, beispiellose Geschichte persönlicher Gemeinschaft und vertrauten Verkehrs zwischen Gott und dem Volk. Die natürlichen Züge des Volks sind die allerabschreckendsten. Sein Monotheismus ist Gabe, Entdeckung, die der Stammvater macht, als sich der persönliche Gott ihm entdeckt, persönliches Bundesverhältnis, das später zur Volksinstitution wird. Wer den Monotheismus aus dem monotheistischen Instinkt der Semiten ableiten will, vergißt, daß die ganze Völkergruppe schon lange in völligem kulturlich-religiösen Verfall war, als dies Volk erstand und fand. — Die Mitte der bei ihrem Mangel an Ruhmredigkeit im Altertum einzig dastehenden Geschichtsschreibung und „durch keinerlei patriotische Beklemmung je beeinflußten Selbstkritik“ (S. 237) bilden die „Propheten“, eine Reihe von Wundern, keins aus Umgebung und Zeitlage völlig zu begreifen. So steht dies Volk da, „ein Nüchternes unter Taumelnden“. Während alle andern Völker nach goldenen Zeitaltern, nach Zeiten der Ruhe und der Heroen rückwärts schauen, blickt dies Volk nach seinem Helden und seiner Ruhezeit vorwärts. Die Hebräer „fühlten sich“, sagt Rocholl mit Lotze, „nicht in den Taumel eines ewigen Naturkreislaufs, sondern in den Fortschritt einer Geschichte verflochten“ (S. 238). Und hier werden die Begriffe: Schmerz, Leiden, Übel durch den der „Sünde“ vertieft. Die von der Gottheit trennende Kluft wird hier als die eigentlich sittliche erkannt. Die Schuld ist persönliche Schuld gegen einen persönlichen und offenbaren Gott. Die Herausstellung der tiefsten Bedeutung des Opfers und die Entfaltung in Sünd- und Sühnopfer bringt das Bedürfnis wirklicher Erlösung, der sündentilgenden Gegenwart Gottes im Volk. Während die Zukunftssehnsucht des Volkes häufig von „semitisch-harten Träumen wilder Machtentfaltung“ durchzogen ist, zeigen die Propheten das Bild eines leidenden Königs, eines Knechtes Gottes, der die Sünden des Volkes und der Welt tragen wird.[1]) —

[1]) Eine Phil. d. Gesch. des Volkes Israel gibt Rocholl Eins. Wege II S. 284ff. unter der Überschrift „Habemus regem“; hier vom Standort der Kirche.

Zum Schluß dieses Abschnitts wird noch einmal an das erinnert, was die Semiten als Ganzes dem römischen Weltreich durch ihre Kultur gewesen sind. Hinsichtlich ihrer Religion wird zugestanden, daß die schweigend-ernsten Wüsten den Monotheismus begünstigten, aber nicht den jüdischen, sondern nur ein Zerrbild, eine starre Einheit und fatalistische Abstraktheit in Auffassung des göttlichen Wesens. Fand sich bei den Ariern ein mythologisierender Drang, der in Formen- und Göttervielheiten tastet, so bei den Semiten die formfeindliche, abstrakte Gottesidee des Monotheismus. „Beim Arier die Empfindung für die Vielheit des Diesseits, vor deren Eindruck und Aufgabe der Mensch flüchtet oder an denen er sich betätigend erstarkt, aber immer vermittelnd, ausgleichend, verallgemeinernd denken lernt. Dagegen beim Semitentum die Mißachtung des diesseitigen Vielen zugunsten der starren, jenseitigen Eins, welche sich unerbittlich rücksichtslos im Diesseits durchgesetzt sehn will“ (S. 240f.). — Alle semitischen Völker waren unter die Hand Roms gesunken. Sie alle starben an ihrem Partikularismus. Nur um Jerusalem halten Stille im Lande an einer Hoffnung fest, welche zugleich den höchsten Universalismus darstellt. Ihr Schuldgefühl und Opferbegriff läßt sie auf die Erscheinung ihres Gottes warten, der Mensch wird und die Sünde der Welt trägt. —

4. Die Zeitenmitte. Der Schneidungspunkt der Linien morgen- und abendländischer Denkweise. Der Mittler.

In drei Kapiteln wird die Zeitenwende, die Zeit der Mitte vorgeführt. Das erste zeigt die Vermittlung logisch: Die Logik der Geschichte verlangt auf die Vordersätze der geschilderten gegensätzlichen Weltanschauungen den Schlußsatz. Die Synthese tritt nicht als Theorie, sondern im Mittler als leibhaftige Tat ein. Das zweite zeigt, von der kosmischen Bedeutung des Mittlers ausgehend, die Vermittlung physisch. Das dritte endlich zeigt sie ethisch: der Ertrag des Sterbens des Gottmenschen ist die Entfaltung eines Reichs der Humanität. Im Mittler läßt sich Thema und Plan der Geschichtsbewegung feststellen.

Zunächst wird noch einmal rekapitulierend die große Spannung der Völker vorgeführt, die der Vermittlung bedarf. Bei allen Völkern, heißt es, fand sich in gleicher Weise eine tiefe, finstere Schicht des

Aberglaubens und der bleichen Furcht. Entweder legen sich hierüber nun neue Rassen (z. B. in Ägypten und Indien), welche zusammenhängende religiöse Bauten durch Orden und Genossenschaften gestützt aufführen, während sich die unterworfene Schicht dumpf im Grunde hinzieht; oder aber dasselbe Volk steigert sich aus sich selbst heraus zu größerer kulturlicher Höhe, gliedert sich, und während die untern Volksklassen noch im trüben Dunstkreis der Nebelgehänge liegen, erglänzen die Höhen schon in reinerem Licht. Immer aber zeigt sich das Bestreben, höhere Kräfte und Mächte in diese Welt hereinzuziehen, um an ihnen Halt und Schutz zu finden. Die um jeden Preis zu überbrückende Kluft ist geschaffen durch den Losriß der Welt des Diesseits von einer Welt des Jenseits. Läßt man die turanisch-mongolische Welt, die überall jener tiefsten Bewußtseinsschicht angehört (der Buddhismus ist nur wie ein Firnis aufgetragen) beiseite, dann wirkt sich in der Art jener Überbrückung die Spannung zwischen Abend- und Morgenland aus. Der Buddhismus als Philosophie ist skeptischer Pessimismus. Das Dasein ist Leiden, Nichtwissen ist der Grund des Leidens. Das Wissen ist die Einsicht, daß nur das Schwanken vom Sein zum Nichtsein wirklich ist. Das Werden also ist Inhalt der Welt, Wesen des Leidens. Jene erwähnte Ostwestbewegung um 600 v. Chr. trifft mit ähnlichen Gedanken auch Heraklit. Nachwirkungen werden von der Stoa bis zur Zeitenwende getragen. Als Orden und Gemeinschaft aber hat der Buddhismus sein Gegenbild im Pythagoreismus. Beide Gemeinden fühlen sich in den Umschwung des mächtigen Rades der Seelenwanderungen gebunden. Wie aber kann das Göttliche den zu fliehenden, sinnlichen Erscheinungen gegenwärtig werden? Hier biegt die Anschauung gezwungen von der Notwendigkeit der Überbrückung um. Das Allgemeine, in das sich der Mensch bewußtlos stürzen sollte, die Gottheit, wird gegenständlicher, gliedert sich, erhält feste Umrisse. Die Kluft zwischen Gott und Welt wird von oben her überbaut durch Inkarnationen. So von den Veden bis zum Emanatismus in Alexandrien, bis zu den Äonenreihen der Gnostiker. Das Thema heißt: Ein Gott muß Mensch werden. — Im Abendlande trat der Geist leichter aus der Verschlungenheit in die Naturwelt heraus. Der Hellene lernt in lebendiger Arbeit den sinnlichen Stoff zur schönen

Gestalt künstlerisch emporzuführen. In Maß und Ruhe tritt die Gestalt des Menschen ein, das Göttliche wird in ihm gefunden. Der Mensch als solcher also (nicht der Mensch in seiner Selbstvernichtung) ist fähig, das Göttliche aufnehmen zu können. Im römischen Heroentum, im Kaiserkult vollendet sich dieser Zug: ein Mensch muß Gott werden. Der Monotheismus des Semitentums, der an sich den Gedanken der Vermittlung ausschließt, tritt dann ein in die großen Gegensätze und Mischungen. Im Judenvolk erschließt er den Gott der Offenbarung und liefert so den Stützpunkt für die Spekulation Philos. Gab ihm die jüdische Theologie den die Welt schaffenden und tragenden „Logos prophorikos", so wurde ihm dieser, indem er den Platonismus damit zu verbinden suchte, auch zum „Logos endiathetos", zur Sammlung der in Gott ruhenden Ideen. Philo faßt so jene Denkweisen der Deszendenz und Aszendenz universalistisch in seinem Logos zusammen, einem Mittler, der zwischen Gott und Welt steht. Weiter als zu diesem theoretischen Versuch aber konnte das Denken der alten Welt nicht kommen, Philo konnte eine Erscheinung seines Logos in tastbarer Leiblichkeit nicht vollziehen. Daran mußte schon der Platonismus hindern, für den der Leib nur Fessel des Geistes ist. — Die logisch richtige Synthese muß darin gefunden werden, daß der Zusammenschluß des Unendlichen und Endlichen durch eine Personalunion, also in einer Person geschehe. Soweit war das Denken der alten Welt als Wunsch in Plato, als wissenschaftliche Forderung in Philo vorgedrungen. Es fehlte aber die Möglichkeit diesen Mittler in der unreinen Materie wirklich erscheinen zu lassen. Erst durch die Tat konnte folgerichtig der Gedanke überboten werden. Als Person und Tat also ist der Logos wirkliche Einheit jener entgegengesetzten Anschauungen. „Er ist so nur Einheit des Realismus und Idealismus, des Individualismus und Universalismus und demgemäß des Subjektivismus und Objektivismus" (S. 256). Die Einheit fordert die „Logik der Geschichte".[1])

Es mußte also, so nimmt das zweite Kapitel den Faden auf, das Unendliche in das Endliche eingehen. Es durfte aber nicht darin aufgehen; vielmehr mußte es ein Endliches an und in sich nehmen. Dieses Konkretum mußte dann erscheinen, als durch Auflösung der

[1]) Im Schlußkapitel wird dieser Begriff näher definiert, s. „Ergebnis".

Kulturen die Empfänglichkeit am höchsten gesteigert war, als sich die Ohnmacht des Gedankens wie die der Tat erwiesen hatte. Eine Wiederbelebung des Gerölls, der verwesenden Volksleiber aus sich selbst heraus, war unmöglich. Der Mittler mußte aber auch irgendwo erscheinen. Es geschah da, wo durch Leitung der Volksgeschichte von oben her auf engstem Raum ein Boden ohnegleichen vorbereitet war. Der Mittler wird also in diesen Kosmos hineingeboren, auf einem Punkte verbindet das unendliche göttliche Wesen seine Natur mit der eines Menschen. Diese wird so zur vorbestimmten Schönheit menschlichen Wesens emporgeführt. Handelnd und leidend erreicht hier das endliche Personleben die Bestimmung des Menschen: frei und willentlich Organ des Unendlichen zu werden. — Nahm der Mittler die Masse des Makrokosmos an sich, um den der Verweslichkeit verfallenen an und durch sich wieder emporzuführen, so mußte er sterben. Wie sich in allen Völkern die Klage über den Tod findet, so überall auch die über die Sünde, so auch überall das Opfer. Der hier zugrunde liegende Gedanke der Sühne entwickelt sich von der Selbstbüßung zum Gedanken der Stellvertretung, der auf der Einsicht in die innere Solidarität des Geschlechts beruht; bis schließlich an Stelle des Menschen- das Tieropfer tritt. Überall sieht man die Überzeugung, daß das Leben als Geschenk Gottes durch die Sünde verwirkt ist, daß aber das freiwillig dargebrachte Leben eines Unschuldigen das Leben aller zu retten vermöge. Im Suchen nach dem Unschuldigen griff man freilich fehl, bis der Mittler selbst eintrat, die Mitte der Gottheit, die Mitte der Menschheit. Als Mitte und Haupt die Menschheit in sich tragend übernimmt er in Gehorsam und Leiden auch ihre Schuld und ihren Tod. „Der Reine fügt sich als einzig gesundes Glied, ja als Herz in den todkranken Leib der Menschheit. Und die Krankheit des großen, die Erde in seinen Gliedern bedeckenden Aussätzigen wirft sich auf das eine Herz. Es bricht. Die Krankheit aber hat sich an ihm gebrochen“ (S. 264). Das Geheimnis von Stellvertretung und Zurechnung ist freilich so wenig wie das des Lebens zu verstehen, weil beide in die Gesetze des Organismus gehüllt sind. Es kann nur die Notwendigkeit begriffen werden, daß es so sein müsse. — Von dieser Mitte der Weltgeschichte aus werden nun die oben zu Hilfe genommenen Hypothesen

bestätigt, indem das erschlossen wird, was vor dem Völkerherrscher her in seinem Auftrage den Völkern verkündigt war, allerdings bis dahin unter der Hülle eines besonderen Volkstums. Hier wird der weltfreie, persönliche Gott gezeigt, dreieinig, in sich selig und Leben, der die Welt regiert, ohne die Freiheit der Menschen zu beschränken; der erste Mensch in seiner beständigen Gottesschau; der tiefe Grund all der finstern Erscheinungen in der Empörung der Kreatur gegen den Schöpfer; aber auch, daß der Mensch nicht Erzeuger des Bösen, sondern verführt, also erlösungsfähig ist; daß er nach dem großen Absturz unter die kosmischen Mächte und bösgeistigen Intelligenzen gebunden wurde; daß die Menschheit, wie besonders die vergleichende Sprachforschung nahe legte, ein einziges großes Degradationsprodukt, daß das Ende jeder Degradation der Tod ist. War mit dem ethischen Bruch im Menschen auch ein physischer (Zwiespalt zwischen Geist und Leib) und intellektueller (zwischen Tag- und Nachtseite) eingetreten, war dadurch jener Mißklang in die Welt überhaupt gebracht, der die Umwandlung der reinen Seinsweise der Natur aus ihrer freien Evolution in die Form gehemmten Lebens oder der Involution, also die Materialisierung herbeiführte, so bedeutete der Tod des Menschen als die Vollendung der Dissonanz auch den Tod der sichtbaren Welt überhaupt. Erschöpfte sich der Tod nun am Mittler, und wurde er hier überwunden, so hat dieser Vorgang auch kosmische Bedeutung; er leitet einen physischen Prozeß ein, der sich bis zum Umkreis des ganzen Kosmos fortsetzt. — Nun können auch vier wichtige Dokumente gedeutet werden, die dem Völkerbuch mitgegeben waren. Zunächst die „Völkertafel“ [1]), zu der es keine außerbiblische Parallele gibt, welche die Einheit der Wurzel behauptet, und die nun in der Einheit der Blüte ihre Bestätigung findet; ferner die Sprachenverwirrung [2]), die auch durch empirische Forschung gefordert erschien, eine Folge des ungöttlichen Losungswortes des Anfangs („Eritis sicut deus“), daß der Mensch durch Verstandeskultur zur Gottesnatur gelange, des Gottgleichseinwollens, das sich bis an der Welt Ende in staatlichen Ungeheuern versuchen wird; sodann das Monarchienbild bei Daniel, nach welchem die mittelalterliche Geschichtsschreibung

[1]) Genes. cp. 10.
[2]) Genes. cp. 11.

die ganze Geschichte zu teilen pflegte, das jedoch nur das verengerte Gebiet der Weltkultur, welches mit dem israelitischen Volk in Verbindung steht, umfaßt[1]); endlich der Vorgang am Pfingstfeste, die Erneuerung der Spracheinheit, in der die geistgewirkte Einheit einer neuen Menschheit zum Ausdruck kommt, das als Thema und Ziel einer neuen Weltzeit im Anfang einmal überwältigend aufleuchtende Ideal, das freilich erst nach langer Entwicklung zum Offenbarwerden bestimmt ist. So wird in diesen vier Denkmalsteinen gezeigt, „wie eine höhere Hand mit dem Auseinandergehen und der Verteilung der Völker zugleich Ort und Zeit für die Einzelnen bestimmte“ (S. 276).

Das dritte Kapitel zeichnet endlich die ethische Bedeutung der durch Christus vollzogenen Vermittelung. Hier tritt der durch seine Auferstehung geschaffene Zustand in den Vordergrund. „Der Mittler hat sterbend alles in seinen Tod gezogen, um lebend alles in sein Leben zu ziehen“ (S. 277). Wie das Unorganische durch Befreiung und Erlösung aus niedrigen Prozessen und Verbindungen vermöge der Assumtion in das Höhere, das organische Leben eingeht, so ist das auflösliche in die Zeitlichkeit gebundene Menschenleben von sich selbst zu entbinden und durch Assumtion in das hohe Leben des Erlösers, in die höchste Organisation des Übernatürlichen und Ewigen aufzunehmen. Durch die Auferstehung ist der leiblich verklärte Mittler erstes Exemplar einer neuen Gattung, Haupt einer neuen, aus ihm gewordenen Menschheit. Da in ihm der Gipfel einer Entwicklung enthüllt, in ihm also der Mensch in seiner Idealität dargestellt wird, so wird sich die Menschheit hier als einige gegenständlich, als Organismus. Die Jüngerschaft und alle, die sich ihr einfügen, fühlen sich in diesem Haupt als ein Leib. Die Mittel der Sammlung und Bindung sind: Liebe und Erbarmung auf Grund des großen Opfers. Sie lehren im verkommensten Gliede des Geschlechts die hohe Würde des Menschen achten. Die Arbeit der jetzt neu anhebenden Geschichte ist, das im Gottmenschen gezeigte ideale Menschenbild begrifflich zu erfassen und ringsum auszugestalten. — In der verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen ist auch der wahre Begriff des Schönen gegeben. Hatte der Hellene bei seiner Har-

[1]) Später hat Rocholl zugegeben, daß jene Perioden in der Geschichte nachzuweisen „überzeugend kaum gelingen“ werde. Gottesbegr. S. 245.

monie die Sünde gar nicht in Rechnung gebracht, hatte auch Plato die Harmonie nicht verstanden, weil er den Leib zur Sünde machte, so ist hier das Normale erreicht in der idealen Einheit von Geist und Leib. Hierauf beruht auch der Unterschied der christlichen von der buddhistischen und hellenistischen Sittlichkeit. Die sichtbaren Güter sind weder ein Leiden, so daß man sich ihrer entäußern muß, noch eine Freude, an die man sich entäußern darf, sondern sie können beides sein, sind aber als Gabe jedenfalls zu bewahren, geistig zu durchdringen und zu veredeln. Auch die Leiblichkeit wird in den Begriff des wahrhaft Humanen aufgenommen. Hier erwacht der Begriff des Heiligen durch das Verständnis für höchste leibliche und seelische Reinheit und Unbeflecktheit. — Ist der Gottmensch der ideale Mensch, ist sein Reich also das höchster Humanität, so ist die Geschichte Entwicklung zum Reinmenschlichen, zur Aufhebung des Zwiespalts zwischen Ideal und Wirklichkeit. Hier verbindet sich der tiefste Pessimismus mit höchstem Optimismus. Nirgends wird tiefer die Verunstaltung des Menschenswesens durch die Sünde, nirgends zugleich deutlicher die ursprüngliche, erhabene Bestimmung des Menschen erkannt. Das Christentum verkündet den unendlichen Wert der Person. Und der Wert der neu erkannten Persönlichkeit besteht in der Selbstverantwortlichkeit, also in der Freiheit. So bewirkt das Christentum Entbindung zu freier Einzelbewegung, durch welche der Fortschritt in der Geschichte ermöglicht wird. Der Humanitäts- und Freiheitsgedanke muß freilich, um in seiner Reinheit bewahrt zu werden, in jenem Organismus geborgen sein, den das erhöhte Haupt trägt. Dieser Gedanke bewirkt den polaren Gegensatz der nun anhebenden Geschichte, den Gegensatz zwischen „Kirche“ und „Gesellschaft“.

5. Dritter Völkerkreis. Rom.

In drei Abschnitten wieder wird die nun folgende Geschichtsentwicklung vorgeführt, indem das in der Mitte der Zeit eingetretene Ferment aufsteigend durch jene drei immer mehr sich erweiternden Kulturkreise verfolgt wird.

Zunächst ist die Arbeit des christlichen Gedankens im römischen Becken zu zeigen. Es geschieht nach vier Seiten hin. Ein erstes

Kapitel bespricht das Verhältnis des römischen Weltreichs zur Kirche, deren nächste Aufgabe war, sich mit den im Reich kreisenden Gedanken und Bildungselementen auseinanderzusetzen und so für ihre lehrhafte Ausgestaltung zu sorgen. Unter der Despotie wäre auch das Christentum für die allgemeine Religionsmischung willkommen gewesen, wenn nicht gerade die Staatsreligion dem Staat die Unumschränktheit hätte zu wahren gehabt. So aber wurde hier zum erstenmal auseinander gelegt, was Staaten und Theokratien bis dahin immer verbunden hatte. Der Macht des Reichs setzen plötzlich die Christen die Macht ihres Gewissens entgegen. Auf der einen Seite der antike Begriff, auf der andern Menschenwürde, Freiheit und die Zukunft. Indem aber die Verfolgungen die Kirche stark machten, ihre Innerlichkeit zu wahren, konnte sie sich in anderer Weise aus den vorgefundenen Formen arglos in Verfassung und Kunst verleiblichen. Römische Verfassungsformen werden übernommen, auch für die Kunst antike Formenwelt und Geschmack. Gerade die altchristlichen Darstellungen des Erlösers, immer mit schönen und heldenhaften Zügen, lassen auf die Art schließen, „in welcher der christliche Gedanke das Jenseits und Diesseits zu versöhnen imstande war“. Aber der Gedanke hält sich nicht auf seiner Höhe, die Kirche ringt mit dem Platonismus. Sie überwand ihn, indem sie den morgenländischen Emanatismus im Dogma von der Trinität zu seinem Recht kommen ließ, sie unterlag ihm, als die Verfolgungen zu morgenländischer Weltflucht und Askese veranlaßten. Eremiten- und Mönchtum lodern in wildem Fanatismus gegen Weltwirklichkeit und Kunst. So war der Ton des Apostels, den er in Athen angeschlagen hatte, als er mit dem griechischen Dichter die göttliche Natur des Menschen verkündete, so war sein „Alles ist euer“ bald verklungen. Hier hebt eine neue weltgeschichtliche Spannung an zwischen dem abendländischen, vorzüglich arischen Christentum und dem morgenländischen, namentlich semitischen Geiste. Das Mönchtum, eine Wolke, die aus der Wüste aufsteigt und den Okzident überschattet, kündet den kommenden Kampf an. Und Rom, einst Pantheon aller Götter, ist unter Gregor I. um 600 „eine Nekropole aller heiligen Gebeine und mumisierten Toten“ (S. 294).

Das zweite Kapitel behandelt nach kurzer Charakteristik der abessynischen Kirche und des alten Christenreichs „vom goldenen Thron“

am Abhang des Kaukasus Byzanz und die Kirche. Im oströmischen Reich wird der antik-heidnische Gedanke wieder mächtig, das Christentum Staatsreligion, das Reich von den Glaubenssätzen der Kirche regiert. Daneben aber verroht die Despotie mit dem orientalischen Zeremoniell unter beständigen Gefahren und Kämpfen mit Barbaren. Sie wirkt auch auf die Kunst erstarrend. Christus erscheint in der Majestät des ernsten kaiserlichen Richters mit dem Hofstaat der Engel, Apostel und Heiligen. In seinen Schritt um Schritt hagerer, fleischloser, entsetzlicher werdenden Zügen zeigt sich der Fanatismus der Unduldsamkeit. Der Gedanke der Humanität und Menschenliebe ist diesem Christentum erloschen. Ist es wahr, daß im byzantinischen Reich der Gottesstaat-Gedanke Augustins seinen Körper erhalten habe, so hat sich die Unausführbarkeit des Gedankens erwiesen. Denn da ist die Knechtschaft unausbleiblich, wo König und Priester in einer Person die Herrschaft antreten. Das Ende mußte hier allgemeine Erstarrung in Formeldienst und Heuchelei sein. Insofern das byzantinische Reich Bergungsort des klassischen Altertums war, ging hier „aus der Verbindung römischer Erschöpfung und morgenländischer Abgelebtheit jenes feierlich aufgeputzte Siechtum hervor, welches für immer nach ‚Byzanz' heißt" (S. 300); es war aber auch die Brücke, über die später das griechische Altertum ins Abendland zog. Und nur dies Cäsarentum konnte die rohen Elemente slavischer, persischer, sarazenischer Völker, Illyrier und Paphlagonier „in den Kessel werfen und mit Elementen klassischer und christlicher Bildung durchdringen".

Das dritte und vierte Kapitel zeigen die Kirche gegenüber dem Semitentum. Beim Semiten hatte sich, verglichen mit dem arischen Hang zum Auseinandergehn in die Naturvielheit, darum zum Gehenlassen und zur Toleranz, die volle Erhabenheit der einen jenseitigen Gottheit gezeigt, die den Menschen in unbedingte Abhängigkeit zwingt, so daß ihm das Diesseits farblos welkt; darum größere Verinnerlichung und Konzentration, aber auch Gefahr des Fanatismus und der erstarrten Scholastik. Dazu kommt, daß der Semit, wiederum im Gegensatz zum Indogermanen, in der Wüste geworden, Nomade ist, daß ihm mithin Seßhaftigkeit und Vaterland fehlen, daß es ihn darum nicht zum Ackerbau, sondern zum Kapital und zum Handelsbetrieb

zieht. Wäre das Semitentum in die christliche Kultur eingegangen, so wären seine besten Anlagen bewahrt und erhöht; so aber wurden die niedern Eigenschaften gesteigert und fixiert, ja in einseitige Mißbildung getrieben. Im Islam und im Talmudismus erstanden der arisch-christlichen Kultur Todfeinde. Die Geschichte des Abendlands ist bis heute vom tiefen Gegensatz semitischer und christlicher Denkweise bestimmt. Das antike Element umlauert und beengt den christlichen Humanitätsgedanken vorzugsweise in semitischer Gestalt.

Sobald dem Judentum dasjenige entschwunden war, wofür es als Gefäß und Träger gedient hatte, trat seine bedenkliche Natur im Talmud hervor, der das Bindeglied der von Babylon bis Spanien Zerstreuten wurde. Hier wird die Überlieferung in starrer Scholastik mit dem „erschreckenden Fanatismus eines bizarren Rabbinentums“ zum Gesetz. Selbst in der (mit einer gewissen Sympathie geschilderten) Religionsphilosophie, der Kabbalah, findet man Torheit und nie erlebten Stolz. Die Rabbinen sind Könige, sind ewig. Der arisch-christliche Idealismus, der zum sittlichen Fortschreiten treibt, muß hier lächerlich erscheinen. Was der unfehlbare Lehrer sagt, gilt, eignes Denken ist ausgeschlossen. Das Ergebnis ist echter Probabilismus. — In der jüdischen Weisheit finden sich emanatistisch-pantheistische Anschauungen des Morgenlands; sie hat aber auch auf die Kirche, besonders auf Thomas gewirkt. Im Rabbinentum kamen endlich Zauberei und Geisterbeschwörungen der ältesten Schicht der Völker in das Abendland.

In dem wüsten Arabien, das in seiner ganzen Anlage für Fanatismus sorgt, entsteht unter jüdischen Zuflüssen der Muhammedanismus. Er wird sich mit nichts auseinandersetzen, ihm sind die Dinge ein für allemal fatalistisch gesetzt. Der Ungläubige ist Rebell, die Welt gehört dem Islam. Schien dieser so geneigt, jede andre Kultur außer der seinigen zu vernichten, so bleibt ihm doch das Verdienst, das Altertum dem spätern Abendland teilweise vermittelt, also Krücken geliefert und angeregt zu haben. Aber nirgends zeigt sich auf den hohen Schulen der Araber Originalität. Denn der Islam ist Religionsgemisch. Und der Synkretismus, wie sehr er sich auch brüste, sammelt nur. Die Kunst des Islam blieb auf bauliche Konstruktion beschränkt, Plastik und Malerei fehlen. In den Ornamenten

herrscht das geometrische Element. Die islamitischen Staaten zeigen rasches Aufsteigen, kurze Blüte, lange Erstarrung. Und diese ist hoffnungslos. Infolge der verhängnisvollsten Gabe des Propheten, der Polygamie, fehlt das Familienleben als Grundlage nationalen Bewußtseins. Der Muhammedaner hat kein Vaterland. Der Koran bringt Rechtsunsicherheit, Bestechlichkeit und Betrug in die Verwaltung der Staaten, genau wie der Talmud. Da Überlieferung und Gesetz an sich nichts für kulturliche Fortentwicklung tun, so ist der Islam Völkerparasit, er schafft, wo er allein herrscht, Völkermumien. Seine Sittlichkeit endlich kommt auch wieder beim Probabilismus an. „Das christliche Gewissen sieht in der idealen sittlichen Pflicht dasjenige, was sein eigenstes, innerstes Wesen zugleich fordert und fördert. Und die Folge davon ist das ebenso ideale Streben nach Verbesserung der sittlichen Zustände und des menschenwürdigen Wohlseins ringsum“ (S. 312). Es richtet sich nicht nur auf Haus und Volk, sondern auch auf die Menschheit. Eine Sittlichkeit in diesem Sinn kennt weder Jude noch Muselmann. Was erlaubt oder unerlaubt sei, bestimmt ein fremdes Gewissen, das sich in den Imâmen lebendig darstellt. Und da man sich immer auf einen der Imâmen berufen kann, so ist ziemlich alles erlaubt. Also auch hier Probabilismus.

Der dritte große Kulturkreis, der mit jener großen Bewegung um 600—500 v. Chr. begann[1]), schließt mit ähnlicher Erregung etwa 500—600 n. Chr. Hier findet jetzt die Zusammenfassung der Kirche in Gregor I. und gleichzeitig die Reaktion des Semitentums in Koran und Talmud statt. Der Talmud war in Babylon eben abgeschlossen. Gleichzeitig sammelt Kaiser Justinian die Reichsgesetze; es erscheinen die Gesetzbücher der Longobarden und der Franken; hoch im Norden erklingen die Gesänge des Kaedmon.

6. Zweiter Völkerkreis. Die Arier.

Der sechste Abschnitt führt wieder in den zweiten, den arischen Völkerkreis und zeigt, wie hier das in der Mitte der Zeit, im Zentrum des mittelsten Völkerkreises der Menschheit Eingestiftete aufgenommen und verwertet wird.

---

[1]) Vergl. S. 73, 75, 78.

Das erste Kapitel bestimmt die Art der deutschen Völker. Wir sehen sie zunächst in ihrer Ausdehnung etwa um 530 von Ungarn bis zu den Mündungen des Rheins, von Helgoland bis zum Atlas. Sie pflanzen auf teils verwittert teils jungfräulich vorgefundenen Boden die Grundsätze ihres gesellschaftlichen Lebens, ihrer Aristokratie des Gefühls für persönliche Freiheit, Ehre und Treue. Hatten die älteren Völker des römischen Beckens ihre besonderen Aufgaben, die Phöniker für den Handel, die Griechen für Kunst und Wissenschaft, die Römer für Recht und Staat, so findet sich bei den Deutschen uralte Anlage für universelle Bildung. Was ihre Religion anlangt, so findet sich zwar auch hier das Abschlachten der Gefolgschaft an den Gräbern der Fürsten, der Kriegsgefangenen, Menschenopfer überhaupt und Erinnerungen an uralten Schlangendienst; darum schon ist es überschwänglich zu sagen, die deutschen Völker seien für das Christentum prädestiniert gewesen. Wohl aber waren sie züchtig und treu, und ihr Weltendrama kam der neuen Lehre insofern entgegen, als es die Hoffnung auf einen Erde und Himmel umspannenden Völkerfürsten in sich trägt. Heidnischer Brauch wird vielfach dem Christentum dienstbar gemacht. Wie denn auch der germanische Drang nach Sonderbildung nur langsame Aufnahme des Erlösers ermöglichte. Aus demselben Grunde bildeten freilich auch die vielen kleinen Stämme einen Wall der Freiheit gegen den Versuch ertötender Despotien, zu dem der Romanismus immer neigt. Gleichwohl wurden sie schließlich verbunden und zwar dadurch, daß sie sich infolge ihres stark konservativen Zuges in die Formen des Römerreichs hineinfanden. Die Ehrfurcht vor seiner alten Majestät erfaßte und formte die jugendlichen Stämme. In Karl dem Großen wird endlich der Zug, den das Ganze auf das Vereinzelte ausübt, gekrönt. Denn „die Geschichte zieht immer zu größeren Völkergebilden. Sie strebt nach Einheiten, denn sie erzieht“ (S. 323). Wurde Karl d. Gr. Hersteller der lateinischen Wissenschaft des Mittelalters und zugleich Schöpfer der ersten gemeindeutschen Literatur, so ging doch für Kaiserrecht und hohes Wissen wie für höfische Sitte das Auge auf Byzanz. Es sandte seine Erzeugnisse und „die Schimmer seiner altertümlichen Pracht in das Abendland“. Der Christus in der Kunst des karolingischen Frankenreichs ist der byzantinische.

Ein zweites Kapitel führt in die deutschen Rechtsverhältnisse ein. — Wiewohl die romanischen Völker die Heerstraße bildeten, so wurde den Franken das sinnig und tief anklingende Christentum doch erst von Iren und Schotten gebracht. Aber ganz anders als bei den Briten muß es hier wirken. Denn bei den Franken traf es noch den Gedanken nationaler Einheit, ungebrochene Volkspersönlichkeiten, natürliche Tugenden. Jedenfalls besteht auf der westlichen Seite des Abendlands größere polare Spannung als auf der östlichen. Die Wechselwirkung zwischen den Deutschen und Rom ist kräftiger als die zwischen Byzanz und den Slaven. Zwischen diesen erscheint die Differenz verwischt, darum fehlt der Erfolg. — Im Westen wird jener „Weltumspanner", in den die Göttersage ausklang, freundlicher gepredigt als im Osten. Dem „Heliand", dem guten Herzog, dem treuen und milden Gefolgsherrn muß man sich persönlich geloben. Dies Verhältnis redet die Persönlichkeit an, bringt ihren Wert zum Bewußtsein, kommt also dem Freiheitsgefühl entgegen. Dieses läßt die Ausschließlichkeit einer Priesterkaste nicht zu. Und mit dem Christentum kommt, jedenfalls in innerm Zusammenhang, Liebe zum Boden und so Liebe zur eignen Hufe. Mit der Seßhaftigkeit entwickelt sich ein Reichtum von Rechtsverhältnissen. Religion und Recht entstammen für den Deutschen derselben Wurzel, beide sind göttlichen Ursprungs. Darum ist aber jedes Recht auch ein von Gott verliehenes Amt mit persönlichen Pflichten. So selbst im Verhältnis der Hörigkeit, wo Rechte und Pflichten durchaus gegenseitig sind. Das Lehnswesen allerdings gestaltet die alte Gerichtsbarkeit wie den Heerbaum um; es läßt das freie Bauerntum bis auf wenige Gegenden verschwinden, läßt die Vasallen vergessen, daß sie Beamte waren. Gemeinfreiheit sitzt bald nur noch hinter den Mauern der entstehenden, durch den Kampf der Kaiser und Päpste erstarkenden Städte, mit denen sich Immunitätsbezirke freier Gerichtsbarkeit bilden. Jetzt zieht aber das römische Recht ein. Hatten die deutschen Schöffen als Erbdiener Gottes, des einigen Gerichtsherrn, das Recht geschöpft und gefunden, so wird es von den römischen Juristen gegründet und gemacht. Immerhin stellt das römische Recht einen notwendigen Fortschritt dar, weil es an Stelle von Bild und Reim den Begriff bringt. Es barg später hervortretende Gefahren in sich, es

wurde das Recht der Kirche. Aber diese war erst im Steigen. Heinrich I., frei gekürt und nicht gesalbt, nannte sich doch König von Gottes Gnaden. Dies Königtum war „ureignes deutsches Gewächs“. Rocholl legt aber Nachdruck darauf, daß die in römischem Recht und römischer Kirche gegebene Macht der Objektivität verkörperter Gedanken von einer höhern Hand eingeführt erscheinen müssen. Sind die nordischen Völker so angelegt, daß sie über der Tiefe des Gehalts die Form verschmähen, so konnte der Gefahr der Zersplitterung aus innerer Ungebundenheit nur durch mächtige Bildungen in Religion und Recht gewahrt werden, die von außen herantraten.

Das folgende Kapitel bespricht den Gegensatz zwischen Kirche und Staat. Die Geschichte der Deutschen ist Ergebnis zweier Strömungen. Ein mächtiger Zug drängt, die Eigenart zu bewahren und die zerrissenen Völkerteile von innen heraus in nationaler und gewachsener Form zu binden; ein anderer fordert Anlehnung an das römische und keltische Staatenbild und Unterwerfung unter den Gedanken der (formalen) Einheit. Dieselbe Zweiheit findet sich auf religiösem Gebiet. Aber wenn der germanische Geist auch niemals die Unterwerfung des Staats unter die Kirche, niemals das Umgekehrte ertragen, ja darin bis zur kirchlichen und politischen Spaltung ganzer Nationen gegangen ist, so hat er doch gerade so größere Mannigfaltigkeit und Fülle des Lebens gezeitigt. — Hatte der Anschluß Chlodwigs an das Papsttum die Unterwerfung der Deutschen unter Rom gebracht, so hatte doch dafür die Kirche auch das nationale Königtum in Schutz genommen. Die Kaiserkrönung Karls d. Gr. brachte hier als Abschluß die Idee des Gottesstaats, in welchem Staat und Kirche, beide geweiht, sich wie Leib und Geist verhalten. Es folgt der Kampf beider, der besonders durch die große Reform der Kluniazenser entschieden wird. Eine klare Rechtsordnung umschließt dann die Ansprüche des Papstes. Er ist Lehnsherr, die Fürsten Vasallen: ganz parallel der gleichzeitigen Huldigung der seldschukischen Fürsten vor dem Kalifen. Die Kreuzzüge werden vom Papsttum soweit verwertet, als sie auf seine Rechnung kommen. Denn es führten dazu auch ideale Strömungen tiefer Frömmigkeit und wilde Abenteuerlust. Ihr Haupterfolg war (nach Ranke), daß das

Abendland sich als geeinte Macht gegenüber dem Morgenland zu fühlen begann. Als unmittelbarer Erfolg ergab sich die Entwicklung neuer Staaten, der neue Handelsverkehr, die Erweiterung des Gesichtskreises; zunächst auch eine Erhöhung der geistlichen Macht. Dann aber nicht minder kam die Kräfteentwicklung den Völkern Europas überhaupt zugute. Die Nationalitäten wachen auf. Für Friedrich II. wird die Universalmonarchie zweifelhaft. Er sieht, daß mannigfaltig steigende Kultur den Universalismus zu sprengen droht, er betont Wert und Würde der Nationen, hält eigenartigen nationalen Gottesdienst für möglich. Er gehört der beginnenden Aufklärung, die er dem Einzelnen frei gestellt wissen will. — Mit dem Streit zwischen Papst und Kaiser trat die Gegenwehr des tatkräftigen abendländischen Geistes, trat der Idealgedanke der Humanität gegenüber dem antiken und semitischen Gedanken der Theokratie gegenüber ins Feld. „Es trat die Freiheit und damit die Aufgabe des arischen Typus hervor, als angesichts der ganzen Christenheit der Papst den Kaiser und der Kaiser den Papst Antichrist titulierte“ (S. 341).

Die Humanitätsidee, so beginnt das letzte Kapitel des Abschnitts, scheint in dieser Zeit völlig entschwunden. Jedes Aufflammen nationalen Bewußtseins fand schließlich am geistlichen Rom seinen Meister. Das war nur möglich auf Grund einer durchgreifend herrschenden Weltanschauung. Und diese sieht Rocholl (mit Waitz) durch das Eindringen des sagenhaften Elements in die Geschichte im 12. und 13. Jahrhundert bestimmt. Dies war zwar arisches Erbgut, aber in indischen Märchen und Tierfabeln überschwemmt es durch Vermittlung des Islam als fremdartiges Element Europa. Und die Kreuzzüge zeigen noch mehr den zauberhaften Osten, sogar Buddha wandert als christlicher Heiliger ein. Vor der Wunderwelt im träumerischen Zwielicht, die auf christlichem Boden der Himmel ist, verschwindet die wirkliche Welt. In dieser Romantik entsteht wieder die Weltanschauung der Transzendenz, das Humanitätsideal ist nur durch Vernichtung der Weltwirklichkeit, durch Entsagung, Kasteiung, Abtötung, Weltflucht zu erreichen. Auswandrung in Orden und Ämter der Kirche ist die Folge. Für diese bedeutet das Machterweiterung. Staat, Ehe, Hausstand, Besitz werden herabgesetzt; die

Orden verkünden den Kommunismus. Man findet hier den platonischen Staat, aber durch die semitisch-gesetzliche Auffassung in hierarchischer Gestaltung. Gregor VII. macht die Kirche zum Kloster. Ungehorsam ist Abgötterei. Der Staat ist notwendiges Übel, beruht im Gegensatz zum Gottesstaat nach Thomas nur auf dem Urvertrag. Auch die Sklaverei ist in diesem Sinne zu dulden. Denn die nur natürlichen Menschen verdienen nichts Besseres. Das Übernatürliche besitzt nur die Kirche in Klerus und Orden. Rocholl meint, die Durchführung dieses hierarchischen Baues sei für Europa notwendig gewesen (vergl. S. 96), er habe die Kultur der alten Welt in eine neue hinüber gerettet. Er zeigt aber doch mit einiger Bitterkeit die Parallele zum gleichzeitigen Buddhismus. Hier wie dort Lamaismus, unbegrenztes Ansehen der Priester auf Grund der Weltflucht. Hier wie dort Zölibat, Tonsur, Glocken und Weihrauch, Rosenkränze, Weihgeschenke, Amulette; hier wie dort werfen sich Hunderttausende von Wallfahrern vor dem höchsten Priester auf die Erde und ziehen durch seinen Segen beseligt heimwärts. — Nur an wenigen Punkten des Abendlandes schimmert die heilige Schönheit des Gedankens vom wahrhaft Menschlichen durch, so in den Zügen der Mystik, so in Werken darstellender Kunst, wo die byzantinische Starrheit gelöst wird (Fiesole, Schongauer, Meister Stephan von Köln). „Wie die Blumen im Vordergrund dieser Bildwerke, so stehen sie selbst wie stille Blumen ahnungsreich am leuchtenden Bach, der, einmal dem mystischen Berge entquollen, auch durch die dunklen Wirrnisse des Mittelalters rinnt“ (S. 350).

7. Weitester Völkerkreis, einschließlich des Wiedereintritts der turanisch-mongolischen Schicht.

Der letzte Abschnitt der Hauptabteilung lenkt in den ersten, umfassendsten der drei Völkerkreise zurück. Daß tatsächlich in die Geschichtsbewegung jene turanisch-mongolische Schicht wieder einbezogen wird, begründet Rocholl mit drei Momenten: die jetzt anhebende Zeit beginnt mit der Erregung des Westens durch den Einbruch der Mongolen, bringt die europäischen Völker durch die Entdeckungen in Berührung mit mongolischen Elementen und

schließt mit der Aussicht auf den Eintritt der alten mongolischen Staaten.

Das erste Kapitel erinnert zunächst daran, wie die mittelalterliche Weltanschauung, welche das Band der neuen römischen Weltherrschaft gebildet hatte, antik-heidnisches Gewand getragen, an den Platonismus der Kirchenväter, die Aristotelik des Mittelalters, an jüdisch-arabische Einflüsse, während man praktisch in der Traumwelt des Morgenlands gelebt und in der Askese hieraus die Folgerungen gezogen hatte. Jedenfalls war die Welt gespalten in die übernatürlich-geistliche und die praktisch-weltliche. Der Bruch mit dieser Weltanschauung wurde mittelbar durch den Ansturm der Mongolen veranlaßt. Es wird ihre Überschwemmung Indiens und Vorderasiens geschildert, die Einnahme von Bochara, von Moskau, ihr Zug bis Liegnitz, während der Papst die Ketzer in der Provence und an der Weser erschlagen läßt. Auch der Dschengis-Chan gibt seinem Reich das kirchliche Rückgrat. Wir sehen die siebensprachige Staatskanzlei zu Karakorum, die Pflege der Studien zu Bochara. Von den Mongolen aufgescheucht, stürzen die Türken das oströmische Reich. Hatte Byzanz auch nach Osten und Westen Kultur vermittelt, so wurde es doch von höherer Hand zur rechten Stunde zerschlagen. Denn hier war — nicht minder verwerflich als das Umgekehrte — die weltliche Macht geistlich geworden, das Denken des Volkes vom Nationaldogma in Beschlag genommen; Hellas war ins Kloster gegangen. — Nachdem ein Blick auf die Entwicklung des Städtewesens, der Tyrannis, der Aristokratie des Geldes, des Geistes und der Bildung, der freien Kritik in Italien geworfen ist, wird der Einfluß des geflohenen Griechentums, der Einzug antiker Weisheit und Schönheit, der Sieg Platos über die Aristoteliker, aber auch die bedenkliche Ruhmsucht, der Spott auf alles Heilige, das „saloppe Hofschranzen- und Freibeutertum von Rom bis Erfurt“ geschildert. Die Persönlichkeit tritt in ihre Rechte durch die Lösung je nach Bedarf von Staat und Kirche; der Mensch wird entdeckt, Wert und Recht seiner Verantwortlichkeit, die Freiheit für Wahl der Mittel zu seiner Ausbildung, seine Ehre und seine Würde. Hier wie in Frankreich weiß sich freilich die althellenische Freiheit trefflich mit dem Despotismus zu vertragen; die Humanisten in Deutschland sind weniger

hoffähig. Die Renaissance stellt auch die Frau, in welcher die Mönchstheologie „wenig mehr als das Werkzeug des Teufels“ gesehen hatte, in den geselligen Kreis; sie ermöglicht ferner staatswirtschaftliche Theorien und Kulturgeschichte. Der gotische Stil mußte da durch einen neuen verdrängt werden, wo „das Bürgertum mit Bedürfnissen von Licht und Bequemlichkeit vielgliedrig sich erhebt“. — Indem der gebildete Abendländer so das aus der alten Kunstwelt hervorschimmernde Evangelium des Diesseits erfassen lernte, konnte er auch nun erst das Evangelium des Jenseits beurteilen, er konnte freigestellt über Transzendenz und Immanenz selbständig urteilen. — Was bedeutet nun diese ganze Welterneuerung? „Sie bedeutet die Befreiung des im Abendland zu seiner höchsten Ausgestaltung gelangten, von morgenländischer Weltflucht mit Hilfe semitischer Gesetzlichkeit wiederum unterworfenen Geistes der Humanität im Sinne der Christenheit.“ —

Hatte das erste Kapitel die Entdeckung des Menschen vorgeführt, so zeigt das zweite die Neuorientierung über die Erde und den Himmel, die Erweiterung des Gesichtskreises. Es werden reelle Umstände angeführt, die den Handel nach Osten unterbanden, Venedig still machten und so auf neue Wege zwangen. Es werden die Entdeckungen der neuen Welt, des Seewegs nach Ostindien, die Berührungen mit den Mongolen in Yukatan, Mexiko, Peru, Brasilien, die Verlegung des Schwerpunktes vom Mittelmeer an den Atlantischen Ozean, der Umschwung aller Verkehrsverhältnisse dargestellt. Das kirchliche Weltbild, das am römischen Weltkreis festgehalten hatte, wo die Mitte der Weltkarte Jerusalem, im Osten die Stätte, „da der Antichrist ist“, gewesen war, wird unbrauchbar. Und dann wird durch Koppernikus auch das System des Ptolemäus, auf dem die ganze Scholastik gefußt hatte, umgestoßen. Der sinnlichen Erscheinung wurde widersprochen. Das Außer- und Nebeneinander von Himmel und Erde war nun zu überwinden. Es kam nicht mehr auf die sinnlichen Massen, es kam auf die innern Werte an. Es sank die Furcht vor der zwingenden Macht der Gestirnwelten. So wurde auch hier der Mensch als solcher in seinem Wert wieder an seine Stelle gehoben, die er einzunehmen bestimmt war. Es war der Gedanke der Humanität, der auch aus den Entdeckungen auf Erden und am Himmel neu aufleuchtet.

Das dritte Kapitel spricht sich über die religiöse Reform aus.[1]) Sie war notwendig, weil Ideal, Wert und Würde des Menschen im Göttlichen begründet werden mußten. In den geistigen Spitzen der Völker, aber auch im Volk regte sich der Widerstand gegen die in die Kirche aufgenommenen Ziele des Heidentums und die Art heidnischer Übung der Frömmigkeit. Aber der Formalismus der alternden Kirche drängte teilweise die tief begründete Evolution auf den Weg der Revolution. — Der Humanismus, welcher im germanischen Norden die Schläfer wach rief, öffnet das „Buch der Völker" (Goethe). Die Bibel rückt in die beherrschende Stellung, und Paulus kann in den Vordergrund treten. An dem heidnischen Opferbegriff der Kirche — das Opfer wird dargebracht, um etwas zu erlangen — zeigt sich die Umkehr, das Opfer des Mittlers kommt wieder zu seinem Recht. Die von der Kirche verlangte Zahlung in Ablaß und anderem wurde hinfällig, denn Vergebung der Sünden und Lossprechung der Gebundenen war durch den Erlöser unentgeltlich dargereicht. Und indem Luther so das Kreuz wieder in den Mittelpunkt rückt, kann er dann folgern, „daß ein Christenmensch lebt nit ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe". So ist ein Christenmensch „ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan — und ein dienstbar Knecht aller Dinge und jedermann untertan". — Im Sakrament spricht sich im Gegensatz zum hergebrachten Aberglauben der heidnischen Naturreligion, aber auch zur schweizerisch-schottischen Reform, wo man mit dem Sinnlichen nichts anzufangen wußte, die neue Weltanschauung aus. Im verklärten Leib des Auferstandenen ist der Gegensatz zwischen Geist und Leib tatsächlich geschlichtet, das Irdische und Natürliche ist wert geachtet, nicht ferner abgetötet, sondern vom Geist durchdrungen zu werden. Ist der Mittler der Kirche geistleiblich gegenwärtig (nicht in unendlicher Himmelsferne),

[1]) „Das wichtigste Ereignis des Abendlandes ist, so gewiß wir den Glauben als Innenseite und Thema der Weltgeschichte bezeichnen dürfen, die Reformation. Das, wodurch Europa an die Spitze der Welt gestellt war, kommt in ihr zur Selbsterfassung. Sie ist so der große Akt im Selbstverständigungsprozeß der europäischen Menschheit und endlich der Menschheit überhaupt." Rocholl, Gesch. der evang. Kirche in Deutschland, Einleitung.

ist also der trennende Raum überwunden, so begegnen sich schon in der verweslichen Welt Diesseits und Jenseits. So bekommt durch das Sakrament die „Freiheit eines Christenmenschen“ den korporativen Halt: durch die gliedliche und lebendige Zugehörigkeit zum mystischen Leib des Verklärten wird der Einzelne vom Zentralwillen bewegt und getragen und ist gegen alle Karikaturen der Freiheit geschützt. Hier kann nun der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe voll verkündet, Tat und Werk brauchen nicht ferner vom Personleben abgelöst zu werden. Darin besteht die Umkehr zum vollen christlichen Begriff des Sittlichen, daß der Wert der Persönlichkeit als solcher hervortritt, daß durch sie erst das Werk wertvoll wird. In voller Selbstverantwortlichkeit und Selbstzucht tritt diese Persönlichkeit dann frei dem Staat und der gesamten natürlichen Welt gegenüber. Diese ist nicht geringwertig, nicht zu fliehen, sondern wertvoll, ist zu bearbeiten und zu durchdringen. Staat und Kirche werden in ihre Schranken gewiesen, beide scharf getrennt. Zugunsten der persönlichen Freiheit, als Freiheit der Gewissen wird mit jeder Theokratie gebrochen. — Auch der Begriff des Schönen wird wiederhergestellt, weil es nun nicht mehr auf Verneinung der Formschönheit, nicht auf Abtötung des Menschlichen, sondern auf Emporhebung und Vergeistigung des Natürlichen abgesehen ist (Dürer; Raffael). Im protestantischen Choral steht ein Volk auf. Das deutsche Altertum wird studiert. Die Arbeit kommt zu Ehren, die Wissenschaften können unbegrenzt sich dehnen. Buchdruck und Preßwesen ermöglichen die Publizistik. — Verzerrungen nach rechts und links konnten nicht ausbleiben, weil der Protestantismus Selbstverantwortlichkeit, die Grundlage jeder Freiheit schuf. Darum soll man aber nicht vor wirklicher Religionsfreiheit zurückschrecken. Die Vielheit der Kirchenkörper entspricht dem überall herrschenden Gesetz der Gliederung, es ist eine Kolonienbildung und Befreiung in höherm Sinn. Nur soll sich kein Teil für das Ganze halten. Der Protestantismus hat bis jetzt zu wenig den Ton auf Anbetung und Übung, also auf den sittlichen Wert gegebener Formen gelegt. Ihm blieb, nicht ohne sein Verschulden, die selbständige Entfaltung und Verleiblichung in weiten Gebieten gewahrt. Dennoch geht trotz aller folgenden Hemmung, Unterdrückung, Verdeckung der tiefe stille Strom der christ-

lich-sittlichen Humanität, von den verschiedensten Lagern Zuflüsse erhaltend, weiter nach dem Ziel sittlich-humaner Freiheit. —

Es folgt die Gegenbewegung der romanischen Welt. — Hätte der Halbmond den Kaiser nicht in Schach gehalten, so wäre die Religionsfreiheit durch die Protestanten jetzt kaum zu erkämpfen gewesen. Italien und Spanien hatten in erster Linie den Kampf gegen die Osmanen zu führen. Dadurch kam in sie eine Mischung von „Stolz und Verschlagenheit, von romantischer Ritterlichkeit und hinterlistiger Politik, von Glauben an die Gestirne und hingebender Religiosität“ (nach Ranke). Dies gilt für Spanien am meisten, aus welchem der Jesuitenorden hervorging. Die wissenschaftlichen Verdienste dieses Ordens sind nicht zu verkennen. Seine Sittlichkeit biegt in die heidnisch-semitischen Formen zurück. Sein Probabilismus ist semitisch (vergl. S. 92 f.), seine Kasuistik erinnert an das römische Privatrecht; dazu kommt die Beichtstuhlpraxis und der Gedanke der Machtvollkommenheit, die Gott zur Ausrottung der Feinde seines Namens verliehen hat. Die Kunst der Erziehung durch Entfremdung von jedem Familienleben und Abrichtung zu blindem Gehorsam ist dieselbe wie beim Islam, der dem Großherrn die Scharen seiner Leibwache ebenso erzieht. Ziel der geistlichen Politik ist Zurückführung der abgefallenen germanischen Völker. Durch Gewinnung der Höfe wird das Ideal der Ordenserziehung auch das der Völkererziehung, man erhielt die absolute Monarchie. Die religiöse Reform hatte durch Ablehnung des allein geltenden hierarchischen Maßstabes eine Vielheit unabhängiger Nationalitäten, auf deren Wettstreit der Fortschritt der Menschheit beruht, frei gemacht. Jene Vielheit und diesen Fortschritt zu binden war das Streben des konfessionellen Absolutismus. So bei Philipp II., dem Großherrn romanischer Christenheit, dessen Rechtspflege und ganze Regierungsform schließlich entsetzlich wird; er wollte es „still machen“ im Lande. Ähnlich die Wirkung in Wien. Protestantenverfolgungen müssen den Geist alter Ritterlichkeit und ständischer Freiheit zerstören. Am Hof „öde Langeweile und blöde Bigotterie“, im Volk „dieselbe Abgespanntheit mit Leichtsinn, Genußsucht und Frivolität“. Polen geht an diesem System zugrunde. Selbst der höfische Absolutismus Frankreichs, das die spanisch-burgundisch-österreichische Gruppe in Schach zu halten hat,

muß sich unter den Kardinälen der Kurie durch die Reaktion gegen die deutsche Reform durch Protestantenverfolgungen steigern. Der Jesuitenorden, dessen man endlich überdrüssig wird, um seine Güter zu konfiszieren, hatte in Paraguay ganz freie Hand gehabt; er hatte ein Volk von Knechten oder Kindern geschaffen. Sein Verhängnis war die Entstellung des sittlichen Gedankens des Christentums mit dem Probabilismus als Höhepunkt. Am deutlichsten war die Wirkung in Spanien; dort war alles „still“ gemacht.

Ein neues Kapitel weist der Aufklärung ihren Platz an. — In dem von der religiösen Reform wiedergefundenen Gedanken der Humanität lag, da in ihr Gottes- und Weltbewußtsein einander durchdringen, ein Doppeltes: der Mensch ist religiöses Wesen und freies Vernunftwesen; er hat also zwei Aufgaben: sich dem Willen Gottes zu öffnen und die Welt zu durchdringen. Das sind aber nur zwei Seiten derselben Sache. Trennt man sie in Gegensätze, so zerbricht die Idee, und man hat den Widerspruch. Die in derselben Reform gegebene Freiheit der Prüfung befähigt aber auf der andern Seite die Aufklärung, sich auf das Weltbewußtsein, das Natürlich-Sittliche zu beschränken. Diese Einzelbewegung ist dem christlichen Gedanken nicht notwendig feindlich, sie kann den Vollbegriff des Menschlichen schließlich nur bereichern. — Selbst in romanischen Ländern hatte der kirchenpolitische Despotismus nicht immer Glück; in Mailand und Neapel verbat man sich die Inquisition. Und gerade in romanischen Ländern zeigt sich die Aufklärung frivol. Vom Eskurial aus werden die Niederländer zum Volk gemacht, Welthandel und reiche geistige Bildung werden möglich. Mit Descartes, dem holländischen Soldaten, beginnt das Denken einer neuen Zeit. Der Mensch, nicht mehr Gott, ist Ausgangspunkt, Vordersatz und Mitte. Auch das romfreie England wird ein Kulturboden, auf dem freie geistige Regsamkeit sich entfaltet. Bei Hume tritt das Menschliche vollkommen in den Vordergrund; aber das Geschlecht wird nun in die Einzelnen aufgelöst, die Gattung ist lediglich Sammelbegriff. Der hier entstehende Deismus wird von dem Jesuitenschüler Voltaire nach Frankreich gebracht, vermehrt um Gottlosigkeit und Bosheit. In Berlin werden die Verfasser der Enzyklopädie zuerst hoffähig. Dies verrät schon den „modernen Staat“. Niemand war dem Korporativen feind-

licher als Friedrich II.; in ihm kommt der mechanische Staatsbegriff der Aufklärung zur vollendetsten Darstellung. Jeder kann nach seinem Geschmack leben und glauben, solange es das Interesse des Staates zuläßt; aber da der König bestimmt, was dem Staatszweck entgegen sei, so hat ein solcher Staat trotz aller humanen Versicherungen für Religionsfreiheit keinen Raum. — Die „Staatsmaschinen“ führen zur Arrondierungssucht auf Kosten Dritter. Mit der Zerstückelung Polens ist die Grundlage der Staaten, die gegenseitige Anerkennung rechtmäßigen Besitzes, verlassen. Und die Antwort auf diese Kabinettspolitik ist das Auftreten der Demokratie und der geheimen Gesellschaften.[1]) — Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ drücken (schon in ihren Titeln) den Sinn der Zeit aus. Herder faßt in seinen „Ideen“ alles zusammen, er sucht die volle Humanität. Aber für die völlige Verwertung dieses Begriffs fehlen ihm die Mittel, weil „der dem Denken erblaßt war, in welchem der alleinige Maßstab für den Wert der Dinge und die Aufgaben der Menschheit liegen“ (S. 403). Der polare Gegensatz zwischen Staat und Kirche war neutralisiert, die Kirche wird human, die Geistlichkeit stellt sich auf denselben Boden wie die Gesellschaft. „Die Aufklärung als Gesamterscheinung hatte den Gedanken der Humanität, wenn auch einseitig, so doch in Anwendung auf das wirkliche Leben auszuführen.“

Es wird nun eine abermalige[2]) Erweiterung des Gesichtskreises vorgeführt, welche durch die kolonialen Unternehmungen und Eroberungen eintritt. Die Romanen gründeten diese auf Schenkungen des Papstes zur Bekehrung der Völker. So sympathisch zunächst der Zug berührt, dem Vater der Christenheit alles zu Füßen zu legen, so wenig vermag er doch den geistig lähmenden Despotismus zu mildern. Anders in den germanischen Ländern. Die kolonialen Unternehmungen der Holländer und Engländer gipfeln in den Handelskompagnien. Der Gesichtskreis erweitert sich bedeutend. In Indien trifft man mit den Mongolen wieder zusammen; wichtiger noch ist

[1]) Man vergl. zu den letzten Erörterungen das über Rocholls politische Stellung Angedeutete S. 7.

[2]) Vergl. oben S. 100.

dort das gegenseitige Wiederfinden der Ost- und Westarier. Eine lebendige Durchdringung indischer Völker durch europäische Kulturelemente ist wenigstens ermöglicht; und auf die europäischen Arier wirkt die Berührung wirtschaftlich und kirchlich belebend zurück. Letzteres zeigt sich in der neu anhebenden Arbeit für Ausbreitung des Christentums. Die Holländer beginnen mit der Kolonisation des zunächst nur flüchtig besiedelten Amerika. Dann tritt auch hier das englische Element ein. Die englischen Nonkonformisten unterzeichnen die erste Verfassung, die auf Gleichheit der Rechte aller im Staat beruht. Die Welt hatte eine solche Freiheit und besonders Religionsfreiheit noch nicht gesehen. Hier wird der Humanitätsgedanke praktisch. — In Deutschland war die Vermehrung der Fürstenmacht eine der zunächst unvermeidlichen traurigen Folgen der Reformation gewesen, welche noch kein unabhängiges kirchliches Gemeinwesen zu schaffen verstand. Es wuchs auch noch nach dem dreißigjährigen Kriege, der für den Schutz der religiösen Freiheit und der Humanität notwendig war, die Unduldsamkeit römischer wie protestantischer Staatskirchen. Im Reiche wird manches faul und bleibt stehen für den kirchlichen wie politischen Ausbau; es fehlte die wirtschaftliche Unterlage, weil Deutschland vom Welthandel abgeschnitten war. Es hatte mit einem universalen Gedanken den Ring der römischen Gesamtmonarchie durchbrochen, vermochte aber nicht die großen in der kirchlichen Reform ruhenden Ideen kulturlich tatkräftig durchzuführen. Es hatte den Vollbegriff von Wert und Würde des Menschen in Büchern. — Trotzdem in staatswissenschaftlichen Theorien gearbeitet wird, findet sich auf dem Kontinent wenig von praktischer Regsamkeit für soziale Bildungen. Und England andererseits wurde (nach Lecky) vor den Stürmen der Revolution bewahrt, weil es den evangelischen Glauben vertiefte, die Überzeugung von der Verantwortung des Einzelnen stärkte, den Humanitätsgedanken voller erfaßte. Auch in Deutschland freilich zeigt sich germanisches Freiheitsgefühl gegenüber dem Generalisieren und der „herrschenden Mode der allgemeinen Gesetzbücher“ in Justus Möser und Karl von Moser. — Durch Aufschließung des Ostens und Westens wird der geschichtliche Boden zum erstenmal die ganze Erdwelt.

Nachdem zu Anfang des siebenten Kapitels noch einmal auf die mannigfache Art verwiesen ist, in welcher der Gedanke des Menschen,

nämlich seines im Mittler festgelegten Bildes und Wertes, als Ziel der Geschichte verwirklicht werden könne, indem dieser Gedanke von Kirche und Gesellschaft gemeinsam oder aber auch abwechselnd getragen werden könne, wird nun gezeigt, wie „neben der Jochhöhe kosmopolitischer Bildung der Abgrund der Revolution klafft". — Rousseaus „Vernunft" ist für Rocholl „die vom Göttlichen und Geschichtlichen losgelöste, nackt auf sich selbst gestellte, wildgewachsene Begierde". Der Mensch ist gesellig von Natur, dadurch entsteht die Menschheit. Rückkehr zum Naturstand war das Ideal, und dafür waren in Frankreich die Bedingungen vorhanden. Denn während die englische Revolution eine nationale gewesen war, vollzogen auf der ernsten Unterlage der religiösen Bildung des Volks, während in Deutschland seit der religiösen Reform der Gedanke der Menschenwürde, der „Freiheit" ebenfalls religiös bestimmt und immerhin maßvoll gebunden war, trat in Frankreich der protestierende Gedanke rein philosophisch auf, die „Menschenwürde" und „Freiheit" waren nur formal. Hier lasteten noch mittelalterliche Zustände im Besitz der Kirche, im Steuersystem auf dem Volk. Hier war die gute Stunde versäumt. Die Revolution ist das Ergebnis des Mangels regelmäßiger Evolution.[1]) In der Abschaffung der Vorrechte, im gleichen Recht für alle und auf jeder Rangstufe, in Freiheit der Arbeit, des Worts, der Religionsübung, in gerechter Verteilung der Lasten mußte sich die Verkündigung der „Menschenrechte" äußern, wenn sie keine Redensart war. Sie war ernst gemeint, aber da jene erträumte Menschheit nicht vorhanden war, so wurde sie schließlich zur Narrheit. In Napoleon kam das Gericht und die Erlösung. In seinem Plane lag es, das Papsttum zum Fußgestell für seine Kaisergottheit zu nehmen und so die im Christentum durch Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt gegebene Freiheit zu vernichten. — Die große Revolution ist also in erster Linie „die Bankerotterklärung jenes einseitigen Humanitätsgedankens" (S. 422). In der vom Gottesbewußtsein losgelösten Menschheit kann nichts den Übergang der Demokratie in die wildeste Despotie und der Humanität in die Bestialität aufhalten. Man hatte

[1]) Bei Baader dieselbe Terminologie, z. B. „Nicht Stagnation und nicht Revolution, sondern allein Evolution ist die richtige Grundmaxime aller Politik". Werke VI S. 73.

den positiv zu erfüllenden Begriff des Ebenbildes, der Menschenwürde und der echten Freiheit entleert, nur negativ verwandt. Schuld daran war „das Komplott von Hierarchie und Staatsabsolutismus", das die Ideale der Menschheit mit Füßen getreten hatte. Diese wurden durch die Männer der Revolution gerettet. Sie hat edle und geläuterte Geister in allen Schichten des Volkes geformt. Ihr Segen für die Völker ist nie zu bestreiten.

Es folgt im achten Kapitel die Schilderung der europäischen Reaktion. Nachdem die Illusionen zerronnen waren, eilte die entsetzte Gesellschaft Hilfe suchend zu den einst vor langer Zeit bewährten Grundsätzen und Einrichtungen unbesehends zurück. Klopstock hatte nach der literarischen Erniedrigung vor Frankreich seine Landsleute zum Bewußtsein ihres Wertes wachgerufen und allerdings wie Milton kosmopolitische Kultur gezeitigt. Goethe lehrt dann „die Durchdringung der Antike mit Wärme und Tiefe. Auf dieser Höhe durchdringen einander Stoff und Form, Geist und Leib". Die Aneignung der Maße und Formen der Antike aber gibt den besten Standpunkt für Wertschätzung des eigenen Altertums. Und der Drang der zu diesem zurückführt, leitet auch zu dem Volksherzog des grauen Altertums zurück, in dessen Gestalt der allgemeine Gedanke der Humanität Bestimmtheit, Sicherheit und Fülle erhält. In der literarischen Reaktion tritt der Erlöser der Welt wieder als König des Universums hervor. Die Rückkehr zu den längst verschollenen Empfindungen deutscher Sage und deutscher Geschichte war die Rückkehr aus dem Hellenismus der Denkweise in die Romantik, damit aber auch der Umschlag aus der kosmopolitischen Weite in die nationale Enge. Dies wurde da gefährlich, wo das „Schauspiel dieser französischen, mexikanischen, spanischen und italienischen Umstürze . . . fahrende Literaten und Ritter aus der romantischen Schule in die romantische Kirche" trieb. Man vergaß, daß gerade die romanisch-katholischen Staaten die Herde der Revolution waren. Und der nüchterne Blick wäre doch gegenüber der Wiederherstellung des Jesuitenordens, der Inquisition, der Verdammung der Bibelgesellschaften, der Forderung der Unfehlbarkeit des Papstes und des Gehorsams aller legitimen Herrscher gegen diesen sehr nötig gewesen. Dabei ist der Plan der Geschichte nicht zu übersehen, gegenüber dem männlich-tätigen Pro-

testantismus, der allerdings, weil personbildend, die Zukunft hat, einen großen Teil der Menschheit weiblich ruhend zu erhalten, als festgefügte Masse, aus deren Einheit und Mächtigkeit im Fall einer Gefährdung des christlichen Gedankens durch den Protestantismus sich immer neues bewußtes Personleben losringen kann. In der Idee freilich setzt sich der Katholizismus ins Unrecht, weil er für sich die Repräsentation des Reiches Gottes und somit das Recht der Unduldsamkeit in Anspruch nimmt. — Die staatliche Reaktion war als europäische durch das „Staatensystem“ ermöglicht. Das Christentum hat gegenüber der Unverbundenheit der antiken Nationalstaaten den Gedanken eines Organismus der Menschheit geschaffen. Die römische Kirche macht freilich einen Mechanismus daraus, aber der Protestantismus anerkennt das Recht der Nationen, ohne hier in die heidnische Einseitigkeit zurückzufallen. — Auf der Unabhängigkeit seiner Glieder beruht das europäische Staatensystem. Grundlage war die tiefe Religionseinheit (z. B. gegenüber den Türken), rechtliche Form die Einheit der (Kabinetts-)Politik. Ohne kontraktliche Vereinbarung schafft doch die Kultur ein Völkerrecht und ein freiheitschützendes Zeremoniell. Das Verhältnis von Volk zu Volk wurde weiter bestimmt durch das Merkantil-, das Geldsystem, durch den Luxus stehender Heere. Gegenüber nun dem letzten großen Versuch, mechanisch ein Weltreich herzustellen, mußte nicht nur der Plan eines Gleichgewichts europäischer Staaten und einer europäischen Rechtsordnung, die auch die schwächern Gebilde stützt, auftauchen, sondern auch die Forderung eines sittlichen Verbandes der Kulturstaaten. Dies sollte die „heilige Alliance“ verwirklichen, für welche Bedingung die erblichen Dynastien waren, die, vernünftig beschränkt, die Stetigkeit geschichtlichen Werdens und Bildens gewährleisten. Der Fluch jener heiligen Alliance war, daß sie, in die Form der Reaktion gehüllt, die Kabinettspolitik bei Unterdrückung des Korporativen stützen mußte. Sie war nur eine Äußerung jener Reaktion der Land- und Polizeiordnungen, der Zensur, des Büttelwesens gegen die Demagogen, der bürokratischen Verwaltungsgrundsätze. Nur in der altgermanischen Gemeindefreiheit des Freiherrn von Stein etwa hatte die durch christliches Denken bestimmte Freiheit des wahrhaft Humanen sich durchzusetzen Aussicht. Und in den Einheitsbestrebungen der deutschen Jugend, in dem

Protest Arndts und der historischen Schule gegen Gewerbefreiheit und Beweglichkeit des bäuerlichen Besitzes zeigte sich auch eine Romantik. Aber auch sie erkannten die Grundsätze germanischer Freiheit.

Das folgende Kapitel zeigt nun den „Humanitätsgedanken in seiner sublimierten Höhe und in seinem jähen Absturz". War das Denken des Altertums Versunkensein in die Welt, das des Mittelalters Gottesweisheit, so verbindet die Philosophie der Neuzeit beide Seiten, indem sie den Menschen zum Mittelpunkt der Erörterungen macht. Zwar sind mit dem Platonismus der Renaissancezeit zoroastrische, kabbalistische, pythagoreische, jedenfalls morgenländische Elemente eingedrungen; in dem Juden Spinoza sammelt sich der morgenländische Pantheismus; zwar wird dieser auf der höchsten geistigen Höhe, sei es in Benares oder Berlin, immer in den Materialismus umschlagen; aber doch verdanken wir dieser Philosophie ein überaus Wertvolles: den Gedanken der Einzigartigkeit des Menschen. Für Schelling ist er das Ziel der Schöpfung, für Hegel die Blüte des Universums, das einzige Konkret-Wirkliche, und so oder ähnlich in den anthropologischen Arbeiten bis zu Lotze hin. Hierin zeigt sich die aufsteigende Linie des Humanitätsgedankens. Die praktische Folgerung wird in der Theorie der Gesellschaft gezogen. Diese ist praktisch umzugestalten. Organisation der Gesellschaft und ihrer Arbeit war schon ein Thema der großen Revolution. Im Sozialismus folgt nun dem Gedanken die Wissenschaft. Nachdem einige sozialistische Theorien besprochen und kritisiert sind, wird die Bedeutung des Kapitals, seine befruchtende Wirkung wie seine Gefahr geschildert. „Es ist der große Kosmopolit." Der Widerstand des vierten Standes gegen die Monopolkraft, seine Forderung des Rechts auf Arbeit und auf Teilnahme am Reingewinn schaffen wie das Kapital internationale Verbindung. Man sagt, die wilde freie Konkurrenz, der große Krieg, der durch das Kapital ermöglicht wird, sei nur zu beseitigen, wenn der Staat der einzige Unternehmer werde. Aber hier wird der ideale Gedanke edelster Humanität lächerlich verzerrt; denn die große Gesellschaftsmaschine ist die Zertrümmerung aller Ideale der Menschheit, die ohne persönliche Freiheit eben nicht sind. Hier liegt der Tiefpunkt der Verkennung des Menschen und seiner Aufgabe. Die Schuld dieses „Sturzes ins Blaue" trüge das Absterben der christlich-ger-

manischen Kultur, der doch das Eigentum ein mit bestimmten Verpflichtungen verbundenes geliehenes Gut ist. Der Sozialstaat wäre nur möglich bei ständischer Gliederung, wobei jedem Rechte die Pflichten entsprechen. „Man müßte sich die gefährlichen Kindereien, wie Volksvertretung aus allgemeinem Wahlrecht hervorgegangen, abgewöhnen und zur ständischen Verfassung vorsichtig zurückkehren, diese in entsprechend reicherer Gliederung“ (S. 451).

Nun endlich wird auch das Slaventum in den Kreis geschichtlicher Betrachtung gezogen. Sein Vorort ist Rußland, wo es die Selbständigkeit der Einzelnen im Zaren hat untergehen lassen. Bei der Mannigfaltigkeit der aufgenommenen (deutschen, finnischen, tartarischen, mongolischen) Volkselemente ist eine einzelne Aufgabe nicht ersichtlich, sie ist vielmehr gerade in dieser Vermischung zu erblicken. Denn „die Geschichte strebt nach Einheit und Ausgleich der Völker, für welche sie ewig bemüht ist den ideellen Schwerpunkt zu finden. Denn damit erreicht eine höhere Hand ihre erzieherischen Zwecke“ (vergl. oben S. 79). Daher die Universalmonarchien und Universalhierarchien als objektive Formen für Massenerziehung. Rußland ist der geistige Erbe Ostroms, die griechische Kirche sein Rückgrat. Diese ist schuld am Elend des Landes. Die Staatskirche ist Polizeianstalt. Ihr entsprechen die lähmende Regierungsform und das bürgerliche Leben, das Beamtentum, das verderbliche Steuersystem. Und dabei blickt der orthodoxe Erbe Ostroms auf die „westliche Fäulnis“ mit bedenklicher Selbstgenügsamkeit. Dementsprechend die Baukunst: „byzantinischen Pomp hielt man fest, und asiatische Verwilderung tat man hinzu.“ Das trotz allem begabte Volk hat bedeutende Geister für alle Zweige der Wissenschaft hervorgebracht. Im ganzen aber antworteten sie nur auf die Anregungen aus dem Westen. — Während Westrom den Kirchenstaat lieferte, gab der große Khan dem Mongolenreich den Dalai-Lama (1260). Rußland, damals Provinz, hat in seiner Staatskirche hier das Erbe angetreten, es wird auch das politische Erbe eintreiben. Es hat die Hand frei nach Osten, seitdem der Panslavismus die Flanke gegen Westen deckt. Noch ist allerdings der Islam eine Macht; den von ihm vor Asien geschobenen Riegel zu sprengen ist Rußlands Aufgabe. Denn europäischer, wenn auch nur äußerlicher Kultur Bahn und Halt zu geben, vermag für Asien nur

das im Zaren als Selbstherrscher verkörperte Slaventum. Es wird höchstwahrscheinlich das alte Mongolenreich unter neuem Namen wieder aufrichten. Hat es doch schon seine Hand wieder auf jene Hochwarte, das Dach der Welt (vergl. oben S. 66) gelegt. — Die zweite Hälfte dieses zehnten Kapitels bringt noch einen allgemeinen Blick auf die gegenwärtige Lage der Kolonisation. Die Initiative haben nicht mehr die Romanen, sondern die Germanen. In Engländern und Deutschen tragen sie Arbeitskraft, Tüchtigkeit, Freiheitssinn übers Meer. In Amerika ist die höhere Kultur nicht Folge technischer Fortschritte, sondern diese sind Folge der sittlichen und im tiefsten Grunde religiösen Zurüstung des Volksbestandes der Freistaaten. Die Mannigfaltigkeit der verwerteten politischen Elemente wurde von einem großen Gedanken durchdrungen, dem der freisten Verfassung. Er schuf Raum jeder Kraft, auch der Kraft der Religion. Die Romanen in Zentralamerika und in Afrika geben nur zu bescheidenen Hoffnungen Anlaß, weil ihnen allen der Durchgang durch die religiöse Reform fehlt. Die Arbeit Englands in Indien läßt vermuten, daß die Entscheidungen im Osten liegen. Wie die Slaven auf der Linie Moskau-Samarkand, so durchbrechen die Germanen auf der Linie Kairo-Aden-Kalkutta das Bollwerk des Islam. Slaven und Germanen von Norden und Süden werden im Reich der Mitte münden. Jedoch ist nicht wahrscheinlich, daß China ein entscheidender Kulturfaktor wird. China und Japan werden Kultur und Denkweise Europas, wenn auch nicht seine Religion als solche, annehmen. Europäische Bildung wird wie in Rußland aufgepfropft. Nur die griechische Kirche eignet sich für Asien, für das Mongolentum, sie ist asiatisch. „Wir glauben, daß Asien vorzugsweise den Russen gehört. Das heißt: daß Asien sich selbst gehört“ (S. 470). — Sind wir so auf die uralo-altaischen, auf die mongolischen Völker zurückgeführt, so kehrt die Geschichte zu ihrem Anfang zurück. Kann die Einheit der pazifischen Urkultur (sie wird an dieser Stelle nochmals durch Forschungsergebnisse erhärtet) kaum noch bezweifelt werden, so ist wahrscheinlich, daß sich auch der letzte große Akt der sich erweiternden Geschichte um den stillen Ozean herum abspielen wird. Schon regen sich Kräfte und Linien um dies Becken, die von einem lebendigen Völkergemisch getragen werden. Die mäch-

tigen Handelsemporen an seinen Küsten haben die Zukunft. Hat dann die Geschichte alle Räume der Erde durchzogen, so dürften sich drei große kontinentale Gruppen, deren jede durch ein Mittelmeer getrennt ist, unterscheiden lassen: Asien mit Australien, Nord- und Südamerika, Europa mit Afrika. Die erste Gruppe wäre dann von den Slaven, die zweite von den Germanen, die dritte von Germanen und Romanen zu formen.[1]) —

Die beiden letzten Kapitel der Hauptabteilung geben ein Bild vom Abschluß der Geschichte. Ist der Mensch das Thema der Geschichte, so muß dies Thema schließlich, nachdem es seinen Inhalt durch den Geschichtsverlauf hindurch allseitig dargelegt hat, im Schlußsatz austönen. Der Abschluß muß zeigen, was er im Guten wie im Bösen ist und ward. Was der Zeit nach auseinandergelegt oder dem Raume nach getrennt war, muß in das Nebeneinander eines Gemäldes einst zusammentreten. Die Frage des Altertums, was der Mensch sei, war im Menschensohn beantwortet. In ihm war die ganze menschliche Natur allseitig auf ihre Höhe, zu ihrer Wahrheit gekommen, in die göttliche Natur aufgenommen. Das hier geoffenbarte Motiv der Geschichte, der Gedanke der Menschenwürde, des Werts jeder Persönlichkeit, taucht seitdem auf und nieder. Nach den Einseitigkeiten der mittelalterlichen Romantik und der Renaissance lehrt die kirchliche Reform wieder tieferes Verständnis. Dann wird in der Aufklärung die Humanität wieder einseitig; von der Identitätsphilosophie wird die Idee pantheistisch traumhaft in die Höhe geschnellt, um dann im Materialismus zu versinken. Dieser wird umsomehr eine verderbliche Macht, je größer der Prozentsatz der Bevölkerung ist, der den Ergebnissen der Wissenschaften zugänglicher wird, ohne durch sie vertieft zu werden. Dem Monismus ist der Mensch das zivilisierte Tier. Hier gibt es nicht mehr Pflichten, sondern nur Rechte und Genuß, nicht mehr Stände, sondern nur noch Einzelne. Diese schaffen die Gesellschaft der Menschheit, die durch Produktionsgenossenschaft eine große Familie darstellt. Die Gefahren würden demnach allerdings nicht in der Übervölkerung liegen, noch auch in künftigen Kriegen, deren erfrischende bindende Kraft dem Weltzustand

[1]) Rocholl ist hierin später noch anderer Meinung geworden; vergl. S. 134!

unentbehrlich ist, die wegen der gewerblichen und der Kreditverhältnisse höchstens seltener werden. Die Gefahren liegen vielmehr im sittlichen Zustand der Gesellschaft. Ginge der Traum der Produktionsgenossenschaft in Erfüllung, so wäre sie für körperliche Ernährung und Genüsse gut logiert; aber es würde der Tod des geistigen Einzellebens und der Freiheit eintreten. Diese Masse — ohne Personleben, Eigenart, Charakter — käme bei dem Wahnsinn einer unerhörten Despotie an. — Oder aber: „die freie Konkurrenz bleibt das Schlachtfeld, auf welchem die Großen die Kleinen fressen.“ Dann wird die Gesellschaft desto kräftiger, je ausgeprägter die Einzelnen. Nun sind aber die Körper, je höher sie auf der Stufenleiter des Geschöpflichen stehen, desto verletzlicher. Müssen die Einzelnen ihre intellektuelle Bildung krampfhaft steigern, so werden Irrenhaus und Selbstmord überhand nehmen. Auch hier aber die ethische Gefahr, denn der Einzelne ist dem tragenden und schützenden Einfluß des Gesamtlebens in erhöhter Weise entnommen. Die Gefahr des Materialismus bleibt in jedem Fall, der Mensch wird nicht sittlicher, sondern höchstens legaler. Die Macht des Bösen muß also größer werden. Je dichter die Menschen geschart sind, desto ansteckender die Epidemie, und je mehr das Gegengewicht der religiösen Wärme abnimmt, desto stärker wird die Kälte der Berechnung bei der Wahl der Mittel. Die Rücksichtslosigkeit bei dieser Wahl zeigt sich schon in den internationalen Verbindungen des Kapitals wie des Proletariats. In diesen kündet sich eine bedenkliche große Einheit an, die im Grunde aller großen Weltmonarchien als letztes Ziel bereits vorschwebte. Sie wird auf der Unterlage jener breitesten Völkerschicht ruhen. Auch die völkerkundlichen Erfahrungen lassen in der schließlichen Völkermischung das große ethnographische Chaos der Urzeit wieder erwarten. Der christliche Gedanke wird einsam werden. Die edleren Elemente in der Völkermischung werden meistens abgestoßen, so schon das arische in seiner Reinheit als germanisches in Frankreich, in Italien, in Spanien. Auch in Österreich wird es geschehen. Selbst England und Skandinavien sind vor dem zersetzenden semitischen Blut nicht sicher. Der christliche Gedanke muß in neuer Vereinsamung im Kampfe nach zwei Seiten stehen. Auf der einen Seite zeigt der von dem Juden Spinoza her datierende Pantheismus wie der Pessimismus,

daß wir uns dem Buddhismus als Denkart nähern. Zusammenfluß und Gemeng werden hier jedenfalls der Abschluß sein. Andrerseits kündet der Spiritismus jenes „Urelement des fiebernden Völkerbewußtseins", Ahnendienst und Schamanentum an. Ohne daß eine Zeit auch nur annähernd bestimmt werden könnte, ist doch das Eintreten einer Schlußkatastrophe unzweifelhaft. Die Ausscheidung des edlen Metalls aus den wilden Schlacken muß immer deutlicher werden. Dort erscheint immer leuchtender „das heilige Bild des Haupts und Mittlers, tausendfach gebrochen und farbenreich wiederstrahlend". Die Träger dieses Bildes in den Formen katholischer Einheit und protestantischer Vielheit werden endlich ihrer Gemeinsamkeit froh werden. Hier dagegen ein wildes Gemenge von Tier und Mensch, wie es turanisch-mongolische Kunst zeigt. In der faulichten Masse wird sich ein nicht zu beschreibendes Gewirr von Abgründen öffnen. Es liegt logisch kein Grund vor, dem düstern Geheimnis des Bösen die persönliche Mitte abzusprechen. Zwar ist der Herd der zerstörenden Glut außerhalb des Menschen zu suchen, aber sie findet im Menschen Mittel und Offenbarung. So wird der Entsetzliche schließlich einen Menschen finden, in dem er sich, in höchster Gipfelung gewissermaßen, verleiblicht. Dahin tendiert, meint Rocholl, der moderne Mensch, indem er die Humanität, die Ideale des Wahren, Guten und Schönen von sich stößt. Dann ist die geheimnisvolle Blume der Bosheit aufgebrochen, Wunder aus der Tiefe wird sie erschließen. Das Offenbarwerden des Menschen der Sünde ist eine Forderung der Geschichte. Denn ist ihr Thema der Mensch, so muß dieser nach seinen beiden Seiten, in seiner Bezogenheit auf Gott und in seiner Feindschaft gegen ihn enthüllt werden. Beides ist vollends nur durch ein Personleben möglich. So erwarten beide Gemeinden ihr Haupt. Die stumme Mahnung der einsamen Gemeinde der wahren Humanität wird nicht ertragen werden. Es kommt zur Entscheidungsschlacht. „Und wenn dieser Kampf unter der Führung jenes Entsetzlichen am heftigsten brennt, wenn vom Hilferuf der Geängsteten und Gefolterten Arena und Katakomben der Erde widerhallen, so wird überraschend eine Wendung eintreten." Den ästhetisch wie ethisch notwendigen Schlußsatz und Schlußakt des weltgeschichtlichen Dramas gibt der Künstler, der das ganze Gebilde von Freiheit und

Notwendigkeit ordnete, in entscheidender Tat, durch persönliches Eintreten der Idee des Ganzen. Diese Manifestation ist dann der untrügliche Beweis wie für den ewigen Wert jener Ideale, so für die Bestimmung des Menschen und für den Sinn seiner Geschichte. Vor der feierlichen Majestät des erscheinenden Menschensohnes ist alsdann das Nichtseinsollende von der Welt der Menschen ausgeschieden. Dann umgibt sich das Haupt mit der nach seinem Bilde geformten neuen Menschheit, welche die Rekonstruktion der Völkerwelt ist in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Gliederung, in der sie von Anbeginn gedacht war. „Die tausendfach ausleuchtende Idee des Menschen hat eine Fülle von Reflexen, Lichtern und Farben gestrahlt, und alle gehören zu ihrem Reichtum, welcher nun den verhüllenden Mißbildungen entnommen ist“ (S. 501).

Aber die Weltgeschichte ist auch Naturgeschichte. Und wie das Kind so die Mutter: wie der Menschenleib verwest, so muß auch über die Erde, in der er leibt und lebt, dies Schicksal hereinbrechen. Durch ihre Stofflichkeit ist sie verweslich und für eine neue Entwicklung bestimmt wie der Menschenleib. Sagt man, daß das Schicksal der Menschengeschichte von der Erdgeschichte abhänge, und daß diese dem Untergange geweiht sei, sei es durch Glühhitze (Tyndall) oder durch Vergletscherung (du Bois-Reymond), so können wir (nach unsern Voraussetzungen) auch dem Geist die Initiative dabei zugestehen. Ganz ähnlich doch auch die, welche die Katastrophe durch ein Nichtmehrwollen der Gesamtheit menschlichen Denkens eintreten lassen. Die Krise ist aber eine kosmische, nicht nur eine tellure, denn die Welt ist ein Ganzes. Die Kleinheit des menschlichen Stoffes kann nicht beirren, jedenfalls ist er Glied des Kosmos und, weil in ihm der Geist hereinragt, Mitte des auf ihn bezogenen Baues des Dinge. Dort Masse, hier Wert; dort die große Frage, hier die Antwort.[1]) So muß denn das ganze Haus chemisch zerlegbarer Stofflichkeit derselben Krise anheimfallen, der unser Leib unterworfen ist; mag man nun von Verwesung oder Verbrennung sprechen, es ist genau dasselbe. Denn der Stoff als solcher ist das Irrationale, der uns in die Angst der Gegensätze spannt. Die Gegensätze müssen verschwinden, auch das Außer-

[1]) Vergl. oben S. 60.

einander der Tages- und Nachtseite muß ein Ende nehmen. Ist jene Verstimmung der Natur aufgehoben, dann tritt sie in ursprünglicher Reinheit wieder hervor. Die Hülle sinkt in dem Augenblick, wo blitzartig aufleuchtend aus dem Unsichtbaren heraus (ohne irgendwelche Räume durcheilen zu müssen, denn er ist bereits gegenwärtig) die Erscheinung des Erlösers heraustritt. — Diese Vollendung der Naturwelt fordert auch der Gedanke des Fortschritts; Wissenschaft und Kunst arbeiten ja daran, daß der ungefüge Stoff sich dem Denken füge. Des Menschen Denken wird endlich die Natur gänzlich beherrschen. Diese Beherrschung zeigte sich schon im Mittler während seines Erdenlebens, vollends in seiner verklärten Leiblichkeit. War hier der Stoff reine Natur, so wird er es auch für die, welche sich dem mystischen Leib eingefügt halten. So erscheint der Kommende als der große Künstler, als „aller Schöne Meister", der den Mißklang von Geist und Natur in sich, ja im Universum versöhnt.[1]) Mit ihm kommt die richterliche Krise, in welcher alles, was sich ihm nicht einfügt, als caput mortuum ausgeschieden wird. Nach dem ersten Eintreten des Mittlers ist das Thema der Geschichte, der Mensch, unendlich variiert und erschöpft. Er ist am erscheinenden Urbild sich und der Welt offenbar geworden. Im hohen Schlußakkord der Geschichte tritt die königliche Gestalt des Menschen hervor. —

Dritte Abteilung.

Es sollen nun noch im Zusammenhang mit einer Rückschau eine Reihe von Fragen beantwortet werden, die sich bei der Betrachtung des Geschichtsverlaufs aufgedrängt haben und die in jener münden, wo der Zweckbegriff der geschichtlichen Bewegung liege. Dies geschieht in zwei Abschnitten, deren erster die „Rätsel der Geschichte", der andere den „Ertrag der Geschichte" bespricht.

1. Rätsel der Geschichte.

Die hier zu erörternden Fragen sind zwar „Rätsel", weil uns die Geschichte ebensowenig völlig durchsichtig werden wird als wir uns

[1]) Rocholl hat diesen letzten Gedanken in der kleinen Schrift „Aller Schöne Meister" besonders ausgeführt; vergl. S. 8 Anm. 4.

selbst. Dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß auch diesen Erscheinungen eine gewisse Gesetzmäßigkeit zugrunde liegt, so daß hier auf induktivem Wege die Frage nach der Weltregierung vorbereitet werden kann.

Das erste Kapitel spricht sich über Naturvölker und Völkermumien aus. Jene befinden sich in dem Zustand, in welchem sie, soweit die Geschichte lehrt, immer waren. Diese erscheinen als Ergebnisse kulturlichen Rückgangs. Wodurch sind diese kulturlosen Völker taube Blüten, leer für die Geschichte? Offenbar durch den Mangel an Gliederung, also an polarer Gegensätzlichkeit, welche die Bewegung schafft. Hier liegt dasselbe Nichtseinsollende zugrunde wie bei der Massenzeugung (und dem Massentod) in der organischen Natur überhaupt (Preßhefe, Quallen). Die Möglichkeit jahrtausendelanger Stagnation ist (gegen Hermann Wolff) zu behaupten, mindestens die Möglichkeit einer Abwärtsentwicklung offen zu lassen. Den Hauptgrund wird man dann in der lähmenden Macht der Abgeschlossenheit sehen müssen. An einer Reihe von Beispielen wird dies nachgewiesen, zuletzt am mumifizierenden Islam. — Wozu nun das Liegenbleiben dieser Völker, die wie z. B. die Eskimo und Papua von Anfang an ungeschichtlich sind und nicht einmal Dünger für neue Kulturen darbieten? Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß es kulturlose Völker in strengem Sinn nicht gibt. Selbst in den scheinbar starren und geschichtlich leblosen Teilen der Völkerwelt ist nichts im Grunde unbelebt. Überall jedenfalls Befähigung sich zu betätigen und zu genießen. Daneben trotz seelischer Verdüsterung das Angeleuchtetsein von einem Licht, das sich dem Gewissen kund gibt und ein Gefühl der Befriedigung gewährt, wenn man ihm folgt. Trotz aller Verkommenheit „zersprengte Strahlen des in kindlicher Unbefangenheit Schönen“, eines innern Glücks, ja einer Sittlichkeit, die sich in Entbehrung und Entsagung bewähren kann. Auch ein erfreuendes Kunstleben findet sich auf jeder Stufe. Sodann aber ist zu beachten, daß dies alles Leistung ist für das Gesamtbild der Völkerwelt. Selbst wo kein Beitrag für die Zivilisation der Gesamtheit sichtbar ist, muß er nach dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft vorausgesetzt werden. Denn „für jede Kraft findet sich der Punkt, auf welchem sie eine universalhistorische Wichtigkeit erhält“

(Heinrich Leo). Uns fehlt die „völlige und warme Einschau“ in das Leben der kulturlosen Völker; sie sind einzelne farbige Fäden des höchst kunstreichen Gewebes der Weltgeschichte, das man aus einer gewissen Entfernung betrachten muß, um das Muster zu erkennen. Solange sie auch verdeckt laufen, an einer Stelle wenigstens taucht jeder auf, wo er für den Gesamteindruck notwendig ist. —

Das nächste Kapitel zeigt, wie der Strom der Geschichte nicht gleichmäßig dahinfließt, sondern seine Stromschnellen, Wirbel und Katarakte hat. Es bespricht Völkerbewegung und Völkerparoxismus. Das Normale für das Völkerleben ist allerdings die gesunde Ruhe der Arbeit. Wenn nun aber im Verlauf der Geschichtsbewegung die Gesamtarbeit Einzelorganen übertragen werden muß, also gesellschaftliche Gliederung eintritt, dann werden Revolutionen möglich und unvermeidlich. Auch sie unterliegen genau wie vulkanische Ausbrüche — wie man gegen den „Katastrophismus“ früherer Anschauungsweise behaupten muß — innerer Gesetzmäßigkeit. Sie sind immer Reaktion, wenn nämlich eine der Volksklassen durch „Überfütterung und Überwucherung“ unverhältnismäßigen Raum einnimmt und auf andere Teile drückt. Geradeso wie die Einseitigkeit auf Kosten anderer Völkerkörper den Krieg schafft, so treten auch diese Ausbrüche mit elementarer Notwendigkeit ein. Geht das Andante der gleichartigen Bewegung in rasches Allegro über, wenn neue Gedanken durch Kampf oder Spannung der Erwartungen das Volksganze bewegen, so bezeichnet das Furioso die stürmische Erregung; dann aber ist immer die Gefahr des Übergangs in das eigentliche Furore, in die Raserei und den Paroxismus vorhanden. — Die Revolutionen haben deshalb immer das Beängstigende, weil sie den Menschen zeigen, wie er wirklich ist, den „unwiedergeborenen Menschen“ in seiner Sucht, den Humanitätsgedanken seiner nur im Mittler vorhandenen Fülle zu entleeren und für die Eitelkeit des ungebrochenen und darum rohen Menschen zurechtzumachen. Ihre Notwendigkeit stellt die sittliche Verschuldung des Einzelnen nicht in Abrede[1]), sie läßt sie nur gemildert erscheinen. Denn blutige Revolution ist immer Wahnsinn,

[1]) Vergl. das letzte Kap. dieses Abschnitts, über Notwendigkeit und Freiheit; S. 122 ff.

der zur geistigen Epidemie wird. Begeisterung und Taumel stecken an wie Epilepsie und Krämpfe, sie zeigen das Volk in erhöhter Weise als Naturorganismus. So beweisen diese Paroxismen nur, wie dicht unter der Schwelle des vernünftigen Denkens und Sinnes der Wahnsinn liegt, und daß das Tagesbewußtsein täglich neu und künstlich über das guten wie finstern Geistern offenstehende Nachtbewußtsein empor gehalten wird.

Die Schwingungen des Völkerlebens, so führt das dritte Kapitel aus, müssen aus der Eigenart des menschlichen Seelenlebens abgeleitet werden; in diesem lösen oft mit der Gesetzmäßigkeit der Pendelbewegung bald tätige bald leidende Stimmungen und Zustände einander ab. So ist zunächst die gesamte irdische Kulturbewegung eine große Senkung und Hebung; jene hebt mit dem „Absturz“ und der Zersprengung in die Vielheit des Bewußtseins an, diese beginnt in dem Augenblick, wo in der Mitte der Zeit das Zersprengte gesammelt und als Völkereinheit wieder offenbar wird. Woher kommt aber z. B. die große geistige Erregung in demselben Jahrhundert v. Chr., die sich durch alle Völker fortsetzt von Konfutse zu Buddha, Zoroaster, Heraklit, den Pythagoreern, bis zur Ausgestaltung des Götter- und Staatswesens unter Numa und Servius Tullius, und höchstwahrscheinlich auch da, wo wir sie geschichtlich nicht nachweisen können? Ganz deutlich handelt es sich hier um polare Schwingungen eines gliedlichen Ganzen, die sich von Volk zu Volk fortsetzen. — Alle Völker schwanken weiterhin in sich wie das Einzelleben zwischen zwei Polen; sie bewegen sich abwechselnd in tatkräftiger Sammlung und weicher Erschlaffung. Die zusammenziehende Kraft der Kriege schafft das Bewußtsein der Nationalität, ermattende Tatenlosigkeit das der Internationalität. Patriotismus und Kosmopolitismus wechseln. Oft haben gegenüber dem Nationalegoismus zuströmende oder eingesprengte Völker die Aufgabe, das Allgemeinmenschliche den national erstarrten Massen zuzuführen; so die Mongolen und Araber einst, die Juden jetzt. Jene Zweiheit wie die zwischen Universalismus und Individualismus, die ebenfalls Endpunkte einer Pendelschwingung darstellen, beruhen letztlich auf der Spannung zwischen morgen- und abendländischer Denkweise, also zwischen leidender Gebundenheit und tatkräftiger Freiheit. So besteht dieses

Verhältnis der Spannung zwischen dem antiken Staatsbegriff und dem durch Hobbes und Rousseau entdeckten modernen; so im scholastischen Streit zwischen Realismus und Nominalismus; zwischen der Aufklärung und der mit dem Spinozismus beginnenden Reaktion, der Zurücksinkung in das Allgemeine; so in den staatswissenschaftlichen Theorien des letzten Jahrhunderts, so im Wechsel des Geschmacks, der Kunst, der Moden. Beide Richtungen sind notwendig, sie suchen sich aber auszugleichen. Als einander abwechselnde Versuche, die einigende Mitte zu finden, sind sie aber ruhelos und warten wie das schwingende Pendel auf den Finger, der sie festlegt.

Ist dieser Finger etwa in den „großen Männern“ zu erblicken, die in der Tat oft verschiedene und auseinanderstrebende Richtungslinien in sich gebunden haben? Carlyle verendlicht in den Heroen nicht nur Himmel und Unendlichkeit, er nimmt auch den andern Menschen alles, um es jenen zu geben. Denn es ist doch die Menschheit als Ganzes, welche die Geschichte macht. Sie gleicht einer großen Werkstatt. Der Einzelne bekommt Rohprodukt und gibt es nach seiner Eigenart verarbeitet dem Ganzen zurück. Auch das kleinste Menschenleben hat seinen Anteil. Der Reichtum des Ganzen besteht dann in der Vielheit der Einzelarbeit, in der durch Mitarbeit vieler im Wert gesteigerten Massenarbeit. So wächst die Sprache, so die Idee. „Volksgeist“ existiert freilich nur als Art der den vielen gemeinsamen Anschauung. Denn der Mensch ist nie das Erzeugnis einer Summe nur; er ist, jeder in seiner Art, ein an sich Wertvolles, weil in dieser Art nur einmal Vorhandenes. Aus dem Gesamtbewußtsein hat sich somit der Einzelwille als solcher bewußt zu lösen, wenn dies auch nie völlig geschehen kann. Nicht anders wirken auch im größten Geist beide Seiten: erstens er selbst in seiner Eigenart, die immer Geheimnis bleibt, die Form, in der diese Eigenart erscheint, eingerechnet; und zweitens die Umgebung, die der glänzenden Erscheinung das Licht zuführt. Dichter, Staatsmann, Eroberer sind überragend, weil sie durch Bildung ihrer bestimmten Eigenart und Gabe befähigt wurden, die Regungen eines weiten Umkreises auf sich und in sich wirken zu lassen. So gewinnen sie in zauberhafter Rückwirkung die magische Einwirkung auf jenen Umkreis. So bleibt ein originaler Rest im Genie, der gleich dem Ge-

wissen jedes Menschen nicht in der Rechnung aufgeht. Hier also ist der Punkt, wo der Mensch offenes System ist, wo er der höchsten Einwirkung von Jenseits geöffnet ist. Hier setzt jener (außergeschichtliche) Finger ein, um geschichtliche oder kulturliche Wendungen zu veranlassen. Die Bewegung der Ideen als Massenarbeit geht nebenher. Wiewohl die Masse der Talente niemals die schöpferische Kraft des Genies ersetzen kann, so wird dies doch seltener werden; teils weil an die Aufnahmefähigkeit immer höhere Ansprüche gestellt, teils weil die Ideen heute vielmehr von den Massen getragen werden, teils weil größere Hindernisse zu durchbrechen sind als je, vor allem die durch die Journalistik wesentlich gestützte „öffentliche Meinung". Niemals aber werden sie entbehrt werden können, etwa um Unterströmungen zum Durchbruch zu verhelfen oder um in sich den einheitlichen Gedanken eines ganzen Volkes als Hauptträger zu verkörpern.

Im letzten Kapitel dieses Abschnitts wird nun von der Weltregierung gehandelt. Rocholl geht zunächst vom Standpunkt eines „ernsten Deismus" aus. Die Arbeit der Vernunft geht erfahrungsgemäß immer dahin, sich in ihrer Endlichkeit zu erfassen und aus sich ein vernünftiges Ganzes, dessen Teil der Einzelne ist, zu rekonstruieren. Und diese Konstruktionsversuche müssen, meint Rocholl, folgerichtig mit dem Platonismus zum unbekannten Gott, weil zu einer unendlichen und persönlichen Vernunft führen. Eine unpersönliche Vernunft in der Geschichte genügt uns nicht mehr. Mit J. H. Fichte ist auch in den menschlichen Willkürtaten der Geschichte die allgegenwärtig wirkende Macht der „ethischen Ideen" zu behaupten, gegen ihn aber, daß diese eingesenkte Vernunft unsern vernünftigen Forderungen entspricht. Der Vernunftgedanke ist nur zu retten, wenn er nicht innerhalb der Geschichte schwankt, sondern außerhalb derselben im persönlichen Gott als Zweck, Plan und Gesetz feststeht. Mit W. v. Humboldt müssen neben der Wirksamkeit der physiologischen und psychologischen Gesetze in der Geschichte „frei wirkende Impulse" anerkannt werden. Greift in der schöpferischen Genialität z. B. tatsächlich ein Höheres unter Durchbrechung des Mechanismus in die geschichtliche Entwicklung ein, so ist die Ursache, da ein solches Eingreifen doch immerhin einen bestimmten Gesichtspunkt wie ein bestimmtes Ziel voraussetzt, in einem freistehenden, selbst-

bewußten Willen zu suchen.[1]) — Wie verhält sich nun diese persönliche Vernunft zur Geschichte? Jedenfalls hat die Entwicklungsgeschichte der Menschheit ihre eignen Gebundenheiten und Notwendigkeiten. Denn es ist verkehrt, Wahlfreiheit des Willens und Bestimmung desselben durch Beweggründe in unversöhnlichen Gegensatz zu bringen. Man darf den Willen und seine Wahl nicht vom endlichen und bestimmten Menschen, dessen Äußerung er ist, lösen. „Wir behaupten vielmehr diejenige Freiheit, vermöge deren wir nicht in unsere Motive gebunden sind, gegen welche wir in sittlichem Kampf von höhern Interessen aus uns entscheiden können“ (S. 553). Die Weltregierung vollzieht sich demnach durch die (menschliche) Freiheit. Damit ist aber auch im Leben Gottes nicht starre Gebundenheit, sondern mit Lotze Freiheit und Veränderlichkeit, eben weil er der Lebendige ist, zu denken.[2]) So ist denn allerdings die Geschichtswelt auf diesem Punkt noch offenes System. Ehe gezeigt werden kann, wodurch es geschlossen wird, ist ein Einwurf zu beachten. Wenn, so sagt man, das Glück der Einzelnen wie die Grundlagen der Ordnung und des Bestandes der gesellschaftlichen Bildungen in der von der Kirche behaupteten Offenbarung beruhten, dann hätte sie in überwältigender Majestät, sichtbar und einleuchtend für jedermann erscheinen müssen. Aber, antwortet Rocholl sich auf Kant berufend, dann war jede Freiheit und damit jeder moralische Wert der Handlungen, ja die Geschichte vernichtet. Der Wille Gottes vollzieht sich im Weltlauf, weil er dessen ideales Ziel ist. Aber er vollzieht sich durch die geschöpfliche Freiheit, also durch Selbstbeschränkung. So muß freilich auch das Unvernünftige Mittel für endliche Darstellung des Vernünftigen werden. Denn jedenfalls muß sich der schließliche Wille Gottes vollziehen — wenn auch auf Umwegen. Von diesem (deistischen)

---

[1]) Diese Ableitung hat offenbar nicht den Sinn eines Gottesbeweises. Sie ist unter Voraussetzung des Ergebnisses der Hauptabteilung zu verstehen: die empirisch feststellbare Geschichte zwingt zu Hypothesen, die eine passende (wenn auch nicht denknotwendige) Bestätigung in den Behauptungen des Christentums erhalten. Fügt man sich dieser Sachlage, dann kann man rückwärts schauend auch „ernst deistisch“ denkend aus dem Streben der Vernunft und jenen „frei wirkenden Impulsen“ Schlüsse auf die vernünftige Weltregierung ziehen.

[2]) Man vergl. das ob. S. 16 ff. über Rocholls Gottesbegriff Ausgeführte.

Standpunkt aus lassen sich Geschichtsvorgänge als providentiell verstehen, so das die Völker von Zeit zu Zeit ergreifende Ausdehnungsverlangen, Willkürlichkeiten der Kabinettspolitik; mancherlei Spannungsverhältnisse zwischen den Völkern (z. B. zwischen Ariern und Ugrotartaren in Ungarn); die Zweckdienlichkeit jener „Degradationsprodukte“; so die Tatsache, daß alle wirklichen Erträge der Geschichte als gesichert erscheinen müssen, daß man also auch in der Geschichte von Erhaltung der Kraft sprechen kann; endlich der bei Übertreibung (Ausschweifungen) und Vernachlässigung in der Natur zutage tretende sittliche Maßstab der Weltregierung. Das bewußt werdende Personleben fordert im letzten Falle mehr als Bestätigung der Aussage, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, das ja schon durch die natürliche Zuchtwahl erfolgt, sondern Gegenüberstellung seiner selbst, des Personlebens, mit dem offenbaren und heiligen Reichsgrundgesetz. — Indessen man muß zum Verständnis der Weltregierung über diesen Standort hinausgehen. Dazu zwingen drei Umstände: erstens daß die Geschichte bisher wüster Einzelfreiheit preisgegeben, sodann daß sie in der Notwendigkeit des Bösen, drittens daß sie in der Leerheit des Gottesbegriffes unterzugehen scheint. Nur im christlichen (durch Offenbarung zu bestimmenden) Gedanken erhält dieser seine Fülle (3), wird gegenüber jener schreienden Notwendigkeit die Freiheit gerettet (2) und wird diese wiederum in einem höhern Organismus geborgen (1). Für dieses in die sichtbare Welt durch den Eintritt des Mittlers hineingebaute Reich liegen die Möglichkeiten der Anknüpfungen und Beziehungen im unbewußten Seelenleben, wodurch dann allerdings auch Einwirkung in das denkende Bewußtsein geschieht. In diesem Organismus wird jeder auf seine Freiheit hin angeredet, findet die Menschheit als solche die verlorene Einheit wieder. Kann man nur dort verstehen, wo man sich verstanden weiß, so ist hier das volle Verständnis der Geschichte ermöglicht. Der Einzelne, dem Mittler eingefügt, steht in der Mitte der Dinge, sein Schauen wird ein zentrales. Ihm verschwindet der „Zufall“, der scheinbar eine Reihe der größten Entdeckungen hervorgebracht hat; er sieht vielmehr in jeder Begebenheit den höhern Finger, überall Wunder. Und dies auf Grund sicherster Erfahrung, denn diese geht aus unwiderleglichen Tatsachen des Einzellebens hervor. Hier erst

vermag die Bewegung des Geschaffenen als geschlossenes System erkannt zu werden.

2. Ertrag der Geschichte.

Das Schlußkapitel dieses letzten Abschnittes, das von Weltvollendung handelt, wird durch die Frage nach dem Fortschritt vorbereitet. Der Fortschritt wird in vierfacher Hinsicht, in physischer (ökonomischer), intellektueller, ästhetischer und ethisch-religiöser, aufgesucht. Ein Gesetz des Fortschritts gibt es nicht; er ist keine einfache gerade Linie, sondern eine Summe nebeneinander herlaufender Linien. Aber es gibt einen Fortschritt.

Das erste Kapitel zeigt ihn in physischer Beziehung. Das Ziel hierfür findet Rocholl in dem Satz Karl Ritters ausgedrückt: „Das Menschengeschlecht wird immer freier von den Banden der Naturgewalten, der Mensch immer mehr von der Erdscholle, die ihn geboren, entfesselt.“ Die Entwicklung des Völkerlebens von der Gebundenheit in den Naturboden durch Ablösung zu gegliederter Bewegung geschieht in drei Perioden. In der ersten nehmen wandernde Stämme, was die Natur gibt, ohne wiederzugeben. In der zweiten beginnt die Befruchtung der Scholle durch Intelligenz und Kraft von der Natur unabhängig zu machen. Hier vollzieht sich der Fortschritt vom Allgemeinen zur Besonderung (Gemeindebesitz — Einzelbesitz). Die dritte Periode ist die der Befruchtung des Bodens durch das Kapital. Güterteilung ohne Maß stellt die Abhängigkeit des Einzelnen von der „Gemeinheit“ auf den Kopf. Kapital und Arbeit schaffen Sklaverei, Leibeigenschaft, Hörigkeit ab, weil freie Arbeit für beide Teile vorteilhafter ist. Kultur und wirtschaftlicher Aufschwung ruhen zum Teil auf Entwicklung und Dichtigkeit der Bevölkerung; indem der kulturelle Aufstieg aber mit gesteigertem Freiheitsbewußtsein verbunden ist, trägt er umgekehrt zu ihrer Erhöhung bei. So wiederum werden Bedingungen geschaffen für moderne Sozialpolitik, die für Menschenrechte und Menschenglück sorgen kann, wie sie denn tatsächlich die Lage des dritten und vierten Standes unvergleichlich gebessert hat. Nicht unwesentlich ist auch die Volksvermehrung durch beständige Verbesserung der Hygiene befördert, so daß mehr und mehr die Arbeit der Zivilisation auf Überwindung von Raum

und Zeit gehen kann. Den bedeutendsten Fortschritt haben hier Dampfkraft und Telegraphie gebracht, durch welche die Erde tatsächlich kleiner geworden ist. Die Vermehrung der Beherrschung der Erde zeigt sich nicht minder in den Ergebnissen chemischer Forschung und Ausnutzung des Mineralreichs. Der durch die steigende Zivilisation geschaffene Universalraum erhält sein Gegenstück in der durch eine Normaluhr angestrebten Universalzeit, auf die schließlich die künstlich angestrebte Universalsprache folgen wird. „Dieses sind Fortschritte. Es fragt sich nicht, inwieweit sie der wahren Humanität dienen. Aber es sind Fortschritte. Und dienen kann alles“ (S. 572).

Den intellektuellen Fortschritt erläutert das folgende Kapitel an der Geschichte der Wissenschaft, die ebenfalls in drei Perioden verläuft. Die Wissenschaft des Altertums ist zunächst Naturweisheit. Selbst in ihren höchsten Bildungen ist sie trotz der Forderung von Selbsterkenntnis wesentlich Weltweisheit. Auf christlichem Boden wird sie Gottesweisheit, bestimmt, der Rechtfertigung der Kirche zu dienen. Erst infolge der abendländischen Reformbewegung geht sie in den Grund des Selbstbewußtseins und stellt das denkende Ich, den Menschen in die Mitte. So gibt es erst seit Cartesius voraussetzungslose Einzelforschung und damit exakte Wissenschaft, wodurch die notwendige Arbeitsteilung ermöglicht ist. Der Erfolg der Forschung besteht in größerer Beherrschung des Stoffes. An Stelle des Zufälligen und Sinnlosen, des Finstern und Unberechenbaren tritt Gesetzmäßigkeit. Dies schafft dem Beobachter Befriedigung, denn er „sieht sich heimisch durch die Klarheit einer Naturnotwendigkeit angesprochen, die er als Denknotwendigkeit längst in sich trug“. Diese Befriedigung, allerdings das Ziel, wird doch auf Erden nie ganz erreicht werden, jedenfalls nicht Gemeingut werden, weil mit der Überreizung der Denktätigkeit Einbildungskraft und Aberglauben auffallend zunehmen. Sicher ist immerhin der Fortschritt des Wissens in der Mathematik und den Erfahrungswissenschaften, und es wird auf diesen Gebieten auch mehr und mehr Gemeingut der Gebildeten der Erde. —

Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Kunst macht den ästhetischen Fortschritt deutlich. Auch hier wieder drei Epochen:

die der Immanenz, der Transzendenz und endlich der Durchdringung beider. Auf die Kunst des Altertums, welche in heiterer Naivität und Selbstzufriedenheit, ohne auf den Ernst der Dinge einzugehen, ein Evangelium des Diesseits schafft, folgte die des Mittelalters, die Periode der Transzendenz mit den entsetzlich hagern Figuren der Heiligen. Selbst bei den innigen Schöpfungen deutscher Frömmigkeit fehlt formell der Hintergrund, stofflich die Landschaft, weil die Weltwirklichkeit überhaupt dem Jenseits geopfert ist. Mit der endlichen Durchdringung von Jenseits und Diesseits beginnt die dritte Stufe. Bei Raffael wie bei Dürer wird das Transzendente durch Formschönheit immanent. Hier ist das Ergebnis des Ausgleichs gegensätzlicher Denkweisen im Gedanken der wahren Humanität. In der Musik sind ähnliche Stufen schwerer nachzuweisen. Sie dringt vom Gefühl für bloße Rhythmik zur Freude an der Melodie, endlich zum Sinn für Harmonie allmählich vor. In der Neuzeit fügt sie die drei Momente zu Gesamtwirkungen zusammen, zu Tongebilden, in denen die Seelen der Völker in der Gegenwart sich gleichmäßig verstanden fühlen. In dieser universellen Wirkung der Musik, in der (mit Kugler) „ein Zeugnis zugleich für die Macht und Unabhängigkeit des Geistes gegenüber den äußeren Schicksalen der Völker“ zu erblicken ist, liegt ohne Zweifel ein Fortschritt, eine Arbeit für die wahre Humanität.

Das vierte Kapitel erörtert die Frage, ob es einen Fortschritt in sittlicher und religiöser Beziehung gebe. Der Fortschritt der Geschichte muß darin bestehen, wie Rocholl mit Conrad Hermann meint, daß der Mensch sich zu immer vollkommenerem Gebrauch der Freiheit erhebt. Denn in dieser Zusammenfassung des intellektuellen Fortschritts mit dem ethischen erst erscheint dieser wie jener wertvoll. Er ist in diesem Sinne von der öffentlichen Sittlichkeit zu behaupten, auch auf dem Boden der christlichen Kultur. Denn mit v. Sybel muß z. B. anerkannt werden, daß der Gedanke, daß das Leben jedes einzelnen Menschen für den andern etwas bedeute, erst in der neuesten Zeit eine tätige Kraft geworden ist. Der Gedanke, meint Rocholl, war allerdings im Dogma der Kirche, gleichsam kristallinisch gebunden, vorhanden, wurde aber erst sehr spät als Grundsatz ein sittlich kräftiges Element der Gesellschaft. Widerstreit und Be-

wegung der gesellschaftlichen Mächte schaffen die öffentliche Sittlichkeit, den Gegenstand der Sozialethik. Sieht man vom religiösen Grund ab, so hat man freilich hier oft nur Legalität. Immerhin ist diese Kollektiv-Sittlichkeit gewachsen und wird ferner wachsen. Aber wie gesagt, dieser Fortschritt ist für die meisten Einzelnen nur äußerlich, denn mit Zunahme der Bildung vergrößert sich die Gefahr der Entwicklung der Bildung als falscher Freiheit. Die scheinbare Zunahme der Verbrechen beweist allerdings nicht notwendig eine wirkliche Steigerung sittlicher Verworfenheit. Der Schein könnte allein schon durch die Verdichtung des strafrechtlichen Netzes und die gründlichere Kriminalstatistik hervorgerufen werden. Vielmehr ist Tatsache, daß mit der Erhöhung des äußeren Behagens, der allseitigen Sicherungen Sitte und Legalität fortwährend zunehmen. Dies schon durch die Arbeit des Staates. — Neben dieser vom Morgenland über Athen bis in die Gegenwart aufsteigenden Linie ist aber ein Abwärts der religiösen Bewegung zu konstatieren. Religiöser Fortschritt ist allerdings schon deshalb als Gesamtfortschritt unwahrscheinlich, weil die Religion in jedem Einzelnen als neues Leben entstehen muß. Jene natürliche Sittlichkeit beruht auf der Steigerung der natürlichen Ideale des Guten, Wahren, Schönen. Diese sind, allerdings auch nicht ohne Einflüsse der Religion, besonders der christlichen, Ergebnis langer von unten aufsteigender Entwicklung in Anpassung und Vererbung. Das religiös-sittliche Leben aber beruht auf dem Bruch mit der natürlichen Seinsweise. Es beginnt mit Erneuerung des Selbstbewußtseins; das Ich verzichtet auf seine Selbstherrlichkeit, es wird Organ. Es entsteht weiter ein neues Weltbewußtsein, durchleuchtet von einem neuen Gottesbewußtsein. Der Mensch findet sich immer tiefer in das Haupt, den Mittler versenkt. So wird sein verborgenes Seelenleben, wiewohl in Zeitlichkeit stehend, überirdisch und so erst wahrhaft Friede, Einklang, also Schönheit. — Soweit nun die Gemeinschaft dieser „Wiedergeborenen“ sichtbare Formen annimmt, ist ihre Geschichte ein fortwährendes Abwärts, die Macht des religiösen Geistes ist innerhalb der Kulturvölker in Abnahme begriffen. Gegenüber der theokratischen Einheit im Altertum bringt das Christentum die Lösung des kirchlichen vom politischen Körper, zuerst als Forderung, spät erst als Tat. Damit ist dann

aber auch gegeben, daß das religiöse Feuer jetzt nicht mehr die Volkskörper durchglüht. Es hat sich auf engen Raum zurückgezogen, nicht ohne Schuld der Vertreter des Gottesbewußtseins, wenn auch in der Trennung kirchlicher Bildungen vom Staat ein Fortschritt, weil eine Sicherung der Freiheit lag. Der Weg der Macht des religiösen Bewußtseins geht abwärts. Die auf Durchdringung und endliche Vereinigung angelegten Linien der Weltkultur und der geistlichen Kultur sind also auseinander gefallen und werden wahrscheinlich in Zukunft noch mehr divergieren. —

Im letzten Kapitel, das von Weltvollendung handelt, werden die Gedanken der beiden letzten Kapitel der zweiten Abteilung (vergl. oben S. 113 ff.) wieder aufgenommen. Es wird noch einmal vorgeführt, wie die Weltvollendung, nachdem das Thema der Geschichte, die Idee des Menschen, allseitig durchgeführt, das Urbild des Mittlers aus der Einheit in die Vielheit übersetzt, die Aufgabe der Völkerwelt gelöst ist und zwar auf dem Wege der Freiheit, darin besteht, daß das Nichtseinsollende ausgeschieden, die Materie aus der Hemmung in den Zustand der reinen Natur zurückgenommen, der ganze Kosmos verklärt und vergeistigt wird. Der Mensch wird in seiner ganzen Fülle, in seiner Beherrschung des Kosmos, in seiner ganzen Schönheit erscheinen. Die Schönheit wird im Reichtum der Innerlichkeit ihren Grund haben, denn die vorher divergierenden Linien des Kultus und der Kultur sind endlich geeint. Wie aber der ganze Umkreis in der Mitte, der Fülle des Lebens, ruht, so wird auch wie bei dieser und eben durch diese Beziehung jene innere Schönheit als Formschönheit erglänzen. Die tiefe, seelenvolle Innerlichkeit zarter Romantik wird hier mit der Formvollendung der Antike versöhnt sein. Und die Welten nichtmenschlicher Geister sehen, staunen und preisen. So ist die Arbeit der im Mittler beginnenden neuen Menschheit vollendet. Sie bestand in der von diesem innersten dreier konzentrischer Kreise ausgehenden Aufnahme und Verklärung der beiden weitern Kreise, der Geschichtswelt und der Naturwelt. Diese drei Kreise entsprechen der Dreizahl von Geist, Seele und Leib. Geist, Seele und Leib sind durchleuchtet. Das Werk des Meisters ist ohne Aufhebung der geschöpflichen Freiheit vollendet. —

Rocholl eröffnet den letzten, „Ergebnis und Abschluß“ überschriebenen Teil seines Werkes mit einer methodologischen Rekapitulation. Er nimmt die Frage wieder auf: ist eine Philosophie der Geschichte möglich? Er kommt dabei auf das am Schluß des ersten Bandes und in der Einleitung des positiven Teils Ausgeführte zurück: das System der Geschichtsphilosophie trägt nicht sich selbst, es muß getragen sein (vergl. oben S. 47 ff.).

Auf dem Wege der Induktion, heißt es, mußte für die Deutung verschiedener an sich unerklärlicher Erscheinungen eine hypothetische Erklärung gesucht werden. Wie bei der Berechnung des Astronomen Leverrier (vergl. S. 48) gewisse Erscheinungen am Himmel einen bisher unbekannten Weltkörper voraussetzen ließen, so müssen auch zur Erklärung des in der Geschichte der Menschheit und ihrer kosmischen Umhüllung entgegentretenden Irrationalen, der Bildungen wie Mißbildungen und Störungen im regelmäßigen Verlauf auf eine aus diesen Dingen selbst nicht zu erklärende Ursache zurückgeführt werden. Für diese Erklärung muß der Eintritt eines zunächst verhüllten Faktors angenommen werden. Auf dem Wege der Induktion konnte auch der ethnologische Ort bezeichnet werden, wo sein Eintritt zu erwarten war. „Wie zur Probe“ vertraute sich dann der Beschauer den von der Kirche entgegengebrachten Tatsachen an. In der Erscheinung des von ihr verkündigten Mittlers wurde der gesuchte „astronomische“ Punkt gefunden. Und es hat sich ergeben, daß bei dieser Annahme allerdings der Schlußstein gefunden war, in „welchem alle Rippen eines unendlich weiten Gewölbes aufwärts strebend sich fügten“, daß jeder der Steine ganz deutlich unter Voraussetzung dieses Zieles und Schlußsteines geformt war; daß dagegen ohne diesen tragenden Körper das ganze Gewölbe, das sonst wohlgegliedert erscheint, zu einer unverstandenen Masse der Einzelnen werden würde, „welche sämtlich nun zwecklos erscheinend daliegen, eine tote Vielheit, die um ihre Einheit gebracht ist. Ohne jene eingesenkte Mitte würde das Ganze, eine ungeordnete Masse, zusammenstürzen, ziellos, sinnlos.“ Soweit, meint Rocholl, kann man induktiv kommen. Empfiehlt sich so jene „zur Probe“ eingenommene Stellung im Zentrum des Christentums, stimmen also die christlichen Vordersätze mit dem exakten Material zu einem wohlgefügten Syllogismus zusammen, dann

konnte deduktiv weiter gegangen werden. Zwar fehlte viel, um das Material im einzelnen zu kennen; seine chemische Zusammensetzung gewissermaßen mag zweifelhaft sein, man mag auch Mißbildungen, Abweichungen vom Grundplan erkennen, sie waren darum unvermeidlich, weil die Idee an der Freiheit und ihrem Mißbrauch Widerstand finden konnte. Dennoch ist jetzt der Bau der Geschichte verständlich, denn die Idee des Ganzen ist bekannt. Es war eine deutliche Umgrenzung der Geschichte gefunden, denn ein Unumgrenztes kann ja nie verstanden werden. Es konnten deduktiv Plan, Anlage, Zweck und Ziel der Geschichte gefunden werden.

Wie steht es also mit der Logik der Geschichte? Faßt man Logik nicht als Lehre vom kunstmäßigen Denken, sondern als Lehre vom: Denken um zu wissen, dann kann sie nicht vom Gedankeninhalt absehen (wie es die formale Logik tut), sondern setzt vielmehr einen außer ihr gegebenen Gedankeninhalt voraus, sie tritt in Beziehung zur Metaphysik. Diese geht vom Zweck oder von der Idee aus; das ist die an sich seiende Vernünftigkeit der Dinge, es ist der Inbegriff des Wahren, Guten und Schönen. Es ist (nach Erdmanns Logik) „der sich realisierende Endzweck, die absolute Vernunft, der Logos". Nun war im Logos Durchdringung des Diesseits und Jenseits gefunden, in ihm war die erfahrungsmäßig vorliegende natürliche wie geistige Weltwirklichkeit aufgeschlossen. Sie war an ihm, dem Leidenden, als in dieser Art Nichtseinsollende dargetan; in ihm, dem Erhöhten, als das für Umwandlung und Erhöhung Bestimmte. So wurde der Logos Schlüssel für Geheimnis und Rätsel der Natur- und Geschichtswelt. Aus der Idee konnte das Ganze rekonstruiert werden. Dies aber ist die Aufgabe der Logik oder Metaphysik der Geschichte. Ist im Logos das Weltbild konzipiert und, trotz der Gefahr des Eintritts des Bösen und also des Übels, eine Entwicklung in Freiheit gewollt, so liegt die innere Notwendigkeit dieser Weltgeschichte, wenn auch durch Mißbildungen verhüllt, vor. „Es ist Entwicklung aus einem Keimpunkt zu einem Zielpunkt und unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung der ewigen Herrlichkeit des Logos, also des Göttlichen, in der Mannigfaltigkeit des Geschöpflichen. Und diese Erscheinung ist nur durch Arbeit möglich." Denn wo der Gedanke nicht einen widerstrebenden Stoff zu formen hätte, da könnte der

Erfolg nicht Schönheit, wo nicht — ganz abgesehen vom Bösen — auseinanderstrebende Linien zusammenzubiegen und zu binden wären, da würde nicht Leben, wo nicht die Zwecke der Welt durch die Gegensätze in der Vielheit der Erscheinungen sich durchzukämpfen hätten, dort würde nicht Geschichte sein. „So erst kann Geschichte die Offenbarung der Herrlichkeit des Logos als Einheit und absolutes Intensum: in der Extensität zeitlicher und geschöpflicher Vielheit werden“ (S. 603). So ist es allerdings eine Logik, welche sich in der Geschichte trotz aller Verworrenheit zur Wahrheit und Idealität hin durchsetzt.

Da nun die gefundene Idee, so schließt Rocholl, nicht eine beliebige, sondern die ewige, in sich notwendige und in ihr der Grundplan gegeben ist, so ist das Gebotene nicht eine Philosophie der Geschichte, sondern trotz der Dürftigkeit der Nachweise und der (möglichen) Mißgriffe in der Ausführung des Einzelnen in Anbetracht der Richtigkeit des Grundgedankens die Philosophie der Geschichte. —

Kritische Schlußbetrachtung.

Wir haben uns bei der Darstellung von Rocholls System soweit möglich des Beurteilens enthalten. Es fällt in die Augen, daß er selten auf die logische Stringenz seiner Behauptungen Wert legt. Er stellt das Ganze als ein durch seine Persönlichkeit geschautes Stück Wirklichkeit eben als Ganzes vor den Beschauer, als Kunstwerk. Darin liegt seine Stärke wie seine Schwäche. So läßt sich mit begrifflicher Kritik im einzelnen wenig erreichen. Man muß das Ganze auf sich wirken lassen und — genießen.

Es ist leicht zu sehen, wo die wissenschaftlichen Hauptmängel liegen. Der erste besteht in der (ohne weiteres doch keineswegs einleuchtenden) Voraussetzung, daß die Geschichte überhaupt einen Sinn haben müsse. Die ganze psychologische Grundlegung kommt doch schließlich immer wieder bei der Beschaffenheit unserer Vernunft an: sie sucht einen Zweck in den Dingen, also — das ist der Trugschluß — muß er vorhanden sein. Das Ganze ruht also auf einer nicht bewiesenen und nicht zu beweisenden Bedingung: wenn der Geschichte ein Plan zugrunde liegt — dann ist es dieser.

Nun wird zwar schließlich konstatiert: in der Geschichte ist ein bestimmter Plan, der von außerhalb gesetzt sein muß, offenkundig; setzt man diesen voraus, dann erklärt sich alles Einzelne. Aber die erste Bedingung (daß die Geschichte einen Sinn haben muß) zugegeben, so fehlt doch dem an die Geschichte angelegten Maßstab, dem Logos, die behauptete absolute Evidenz. Sie ruht letztlich auf der religiösen Gewißheit, daß dieser Logos in einer menschlichen Person im Zentrum der Geschichte die absolute Wahrheit, Güte und Schönheit geoffenbart habe. Der zweite Hauptmangel ist also darin zu sehen, daß eine nur subjektive (niemals experimentell zu bestätigende) Gewißheit zum objektiven Kriterium des Geschichtsplanes gemacht werden soll. Rocholl teilt hier die Schwäche und den Grundmangel jeder christlichen Apologetik. Was ihn aber weit über die landläufige Apologetik hinausheben dürfte, ist die erstaunlich unbefangene Verwertung der Empirie, des geschichtlichen Stoffes.

Freilich ist es auf der andern Seite gerade die Methode, die in der ersten Hälfte des Aufbaues (bis zum Eintritt der Idee des Ganzen) unbefriedigt läßt. Denn von „reiner Induktion“, deren Möglichkeit er ja selbst in Abrede stellt, kann hier nicht die Rede sein. Er ist also auch hier, selbst in den ganz exakten Teilen der Arbeit, offensichtlich schon durch den später eingeführten Erkenntnisgrund des Wertmaßstabes beeinflußt. Denn z. B. die Krausesche Möglichkeit noch anderer „Teilmenschheiten“ läßt sich auf induktivem Wege ebensowenig bestreiten, als etwa die Überlegenheit des semitischen Monotheismus über den Polytheismus behaupten, wenn man nicht stillschweigend schon voraussetzt, daß jener eben der im absoluten Wertmaßstab offenbaren Wirklichkeit näher kommt als dieser. Methodisch angesehen dürfte also drittens an Rocholls Aufbau zu beanstanden sein, daß er in der ersten Hälfte des Aufbaues über seinen Maßstab im Unklaren läßt und so den Schein willkürlicher Konstruktion nicht überwindet. Seine hier auf Grund des empirisch Feststellbaren eingeführten Hypothesen etwa der zentralen Stellung des Menschen, eines ersten Menschen oder jenes großen „Absturzes“ müssen, so groß die ihnen gegebene Wahrscheinlichkeit sein mag, zwecklos und darum sinnlos erscheinen, solange nicht gesagt ist, daß und von welcher Seite ihre Bestätigung zu erwarten ist. —

Über die Periodisierung der Geschichte, die Gruppierung der Völkerkreise, wird sich kaum mit Rocholl rechten lassen, sie hat mehr ästhetischen als logisch beweisenden Wert. Man wird ihm auch zugeben, was er später vor allem betont hat (N. kirchl. Zeitschr. 1893 S. 411 ff.), daß er in der eigentlichen Schematisierung der Geschichte, in der Verteilung der Rollen an die Völker sympathische Zurückhaltung geübt hat. „Ich habe", sagt er mit bezug hierauf (a. a. O. S. 417), „es wieder für meine Pflicht gehalten, dasjenige bezüglich der Geschichtsphilosophie zu tun, was Lotze bezüglich der Naturphilosophie tat — Bescheidenheit zu predigen." Nur eine Inkonsequenz glauben wir nicht übergehen zu dürfen. Wenn wirklich der letzte Völkerkreis jenem allerersten wieder entsprechen soll, warum soll dann nicht den Ariern die Führerschaft im Tragen des Humanitätsgedankens abgenommen und tatsächlich den Mongolen gegeben werden? Die Wirklichkeit scheint denn auch seither[1]) die Möglichkeit für das nach Rocholls Schema zu Erwartende (Überragen der Mongolen) größer werden zu lassen als für seine offenbar übergroßer Vorsicht bei der Konstruktion zuzuschreibende inkonsequente Prognose, daß die Indogermanen doch die politischen und geistigen Herren der Welt bleiben. Vermutlich ist ihm das später auch nicht entgangen. Denn wenn er damals (1892) noch der Meinung war, daß Asien vorzugsweise den Slaven (also Indogermanen!) gehöre[2]), so muß er später noch anderer Meinung geworden sein; in seiner letzten Arbeit nämlich[3]) hält er es sehr wohl für möglich, daß es noch einmal heißt: Afrika den Afrikanern! und Asien den Asiaten!

Allein dies Beispiel macht deutlich, wie wenig fruchtbar es sein müßte, wollten wir jedes einzelne geschichtliche Urteil des Geschichtsphilosophen nachprüfen. Wenn sich so in demselben Beschauer die Einzelurteile wandeln können, ohne daß man ihm darum die philosophische Befähigung absprechen müßte, wieviel weniger noch kann es Wunder nehmen, wenn bei verschiedenen Menschen die Beurteilungen geschichtlicher Einzelheiten differieren, und wie wenig könnte

[1]) Seit Rocholl dies schrieb, 1892.
[2]) Vergl. oben S. 113.
[3]) „Weltgeschichte Gottes Werk" 1905, S. 57.

es sich lohnen, Rocholls Aufbau Punkt für Punkt zu kritisieren, selbst wenn wir uns auf seinen Standort stellen. Worauf alles ankommt, ist eben dieser Standort. Eine voraussetzungslose Philosophie der Geschichte ist, darin hat Rocholl ohne Zweifel recht, unmöglich.

Rocholl hat in jenem späteren Aufsatz (N. kirchl. Zeitschr. 1893 S. 411 ff., 510 ff.) sich selbst seinen Standort in der Geschichte der Geschichtsphilosophie angewiesen, den er schließlich so formuliert: „ . . . demnach habe ich wohl meine bescheidene Stellung zwischen Herder, Hegel und Schlegel gerade in der Mitte einzunehmen.“ Auf sein Verhältnis zu Hegel geht er nicht näher ein. Er wirft ihm nur vor, den Zeitgenossen die Bescheidenheit genommen zu haben. Denn das Völkerleben sei immer nur „annäherungsweise zu verstehen“. Allein hierin liegt das ohne Zweifel auch von Rocholl als solches empfundene Eingeständnis, daß er Hegels Tendenz teile, die Geschichte in der Form eines Systems zu verstehen, zu begreifen. Dazu kommt trotz der Differenz in fast allen hervorstechenden Punkten des Systems selbst doch eine nahe Abhängigkeit Rocholls von Hegel gerade da, wo es sich wirklich um eine systematisch verwendbare Form des geschichtlichen Geschehens handelt, um ein Verstehen sozusagen nicht so sehr der treibenden Kräfte noch auch der hervorgebrachten Wirkungen der Räder der großen Weltuhr, sondern der Art ihres Ineinandergreifens, des Schemas, nach dem sie in Wirkung und Gegenwirkung immer neue Bewegung befördern. Denn man dürfte nicht irren, wenn man das dialektische Entwicklungsprinzip Hegels, jenen Rhythmus von These, Antithese und Synthese in der Weise wiederfindet, wie Rocholl zu den von ihm immer und immer konstatierten Spannungen zwischen Pol und Gegenpol ein Neues hinzufordert, einen Ausgleich, wie er sagt, aber doch immerhin ein Drittes, Neues. Mag er den Grundgedanken auch von Schelling haben, jedenfalls war doch aber Hegel in der Fruchtbarmachung für die Geschichtsbetrachtung in klassischer Weise vorangegangen. Und schließlich dürfte Rocholls Behauptung einer „Logik der Geschichte“, so sehr er diese einerseits in konkrete geschichtliche Größen hineinbindet, andererseits als transzendentes Entwicklungsmotiv der Geschichte denkt, ebenfalls auf Hegel zurückgehen, insofern sie bei diesem nicht nur das immanente Entwicklungsgesetz der Geschichte

zum Ausdruck bringt, sondern auch ihre ideale Deutungsmöglichkeit für den Geschichtsphilosophen in sich schließt. — Mit Herder weiß sich Rocholl dadurch verbunden, daß er selbst wie jener im Humanitätsgedanken Thema und Aufgabe der Geschichtsbewegung sieht. Getrennt aber sieht er sich von ihm, sofern Herder in der Entwicklung zur Humanität nicht über einen gewissen Deismus hinausgeht, während er selbst — vom Standpunkt der Offenbarung — den Humanitätsgedanken erst im Gottmenschen die positive Fülle erreichen und in diesem für alle Zeiten festgelegt sein läßt. — Diese spezifisch christliche Auffassung der Humanität ist es schließlich, die Rocholl mit Friedr. v. Schlegel in Verbindung bringt. „Aber er verengert", sagt Rocholl von diesem (a. a. O. S. 417), „den Gedanken der Ebenbildlichkeit wie des Gottesreichs. Er schränkt ihn ein und nimmt ihn für die römische Kirche ausschließlich in Anspruch. Und damit verzerrt er ihn. Wir vertreten die protestantische Auffassung, die größere."

Um das Verhältnis Rocholls zu Herder, Hegel und Schlegel auf eine kurze Formel zu bringen: mit allen drei Philosophen verbindet ihn grundsätzlich die teleologische Betrachtungsweise, und zwar im besonderen mit Hegel die Tendenz der idealen Deutung des Geschichtsverlaufs in der Form eines Systems und die Forderung einer Logik der Geschichte; mit Herder die Setzung des Zwecks in die Humanität; mit Schlegel das spezifisch christliche Verständnis dieser Humanität. Dagegen trennt ihn von Hegel dessen Immanenz der Geschichtslogik und ihre Voraussetzungslosigkeit; von Herder dessen Mangel an positiver Bestimmtheit des Hummanitätsgedankens; von Schlegel dessen konfessionelle Einseitigkeit in der Bestimmung dieses Gedankens.

Sieht man nun auf die inhaltliche Bestimmtheit dieser Stellung Rocholls, so wird man ihm zugestehen, daß im allgemeinen die Geschichte selbst gegen seinen Standort, gegen seine von außen zugrunde gelegte Idee nicht Widerspruch erhebt. Wo sie es auf den ersten Blick zu tun scheint, da hat er in der dritten Abteilung selbst abzuhelfen gesucht. Und wo ihm dies nicht gelungen oder wo ihm Rätsel entgangen sein sollten, da mag es auf persönlicher Ungeschicklichkeit oder auf Unkenntnis des Materials bei ihm beruhen. Das

jedenfalls ist kaum zu bestreiten: er hat seinen Zweck erreicht, er hat Sinn in der Geschichte nachgewiesen; er hat gezeigt, daß es einen Gesichtspunkt gibt, von dem aus die Geschichte als Produkt einer wirkenden Vernunft erscheint. Und man wird mit ihm dannhierin die Philosophie der Geschichte erblicken, wenn man seine Vordersätze teilt.

Diese Vordersätze sind, insofern sie christlich sind, dem Inhalt nach freilich wesentlich dieselben wie die der scholastischen Geschichtsphilosophie. Man könnte daher, was die allgemeinen Grundlagen des Systems, nicht seinen Aufbau selbst anbelangt, vielleicht mit einigem Recht Rocholl den lutherischen Baader nennen. Beide setzen die objektive Gültigkeit der christlichen Dogmen — in konfessioneller Differenz freilich — voraus, beide sehen ihre Aufgabe in der Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, beide haben wesentliche Gedanken von Schelling übernommen.[1]) Indessen, während bei Baader doch schließlich der Thomismus, jedenfalls das kirchliche Interesse überwiegt, dürfte Rocholls Geschichtsphilosophie doch durchaus als modernes Geistesprodukt anzusprechen sein. Dies ist zunächst schon deshalb der Fall, weil die angewandte Methode, sich des Stoffes zu bemächtigen, denn doch die der Empirie ist. Der durch diese Philosophie bearbeitete Gegenstand ist nicht etwa durch Offenbarung, sei es auch nur durch die historischen Berichte der Bibel gegeben, sondern er erscheint als Ergebnis exakt wissenschaftlicher Forschung. Die Person des Mittlers rückt allerdings in erster Linie in die beherrschende Stellung, weil die zur Bewältigung der Idee notwendige begriffliche Deduktion sie im Zentrum verlangt. Indessen Rocholl betont: soweit war die Spekulation schon in Plato als Wunsch, in Philo als wissenschaftliche Forderung gelangt.[2]) Aber darum ist es für seine Geschichtsphilosophie charakteristisch, daß die beherrschende Stellung des Mittlers erst dadurch perfekt wird, daß er „als Tat“ eintritt, daß er also als historisches Objekt, in bestimmter Stunde, an bestimmter Stelle der Erde, durch historische Beziehungen ausdrückbar, erscheint.

---

[1]) Wie man doch auch von Baader wird behaupten dürfen, wiewohl sein Schüler Lutterbeck ausdrücklich dagegen protestiert; Baaders Werke XVI, S. 18ff.

[2]) Phil. d. Gesch. II, S. 256; vergl. oben S. 85.

Der zweite Grund, Rocholls Werk modern zu nennen, liegt in der Weise, wie hier das Problem des Menschen, seine geistige Eigenart wie seine Geschichte durchaus im Vordergrunde steht. Hier ist von seiner metaphysischen Spekulation über Gott und Engelhierarchien, die etwa sein Werk über den Gottesbegriff beherrscht, kaum etwas zu merken. Was er hier über Gott, Geister, Kosmos andeutet, wird ja immer nur in Beziehung zum Thema: Mensch gesagt und erscheint hier nur unter diesem Gesichtspunkte wertvoll.

Überaus sympathisch wird dem unbefangenen Leser das Ergebnis dieser zentralen Stellung des Menschen erscheinen: die edle Humanität, die sich in dem ganzen Kunstwerk Rocholls ausspricht. Sie ist das Dritte, das gegenüber der mittelalterlich-christlichen Auffassung einen Fortschritt bedeutet. Sie tritt schon äußerlich zutage in der farbenreichen, künstlerisch vollendeten Darstellung, dem genialen Entwurf, dem harmonischen Aufbau des Systems, in der geistvollen Verwertung aller Kulturgebiete. Vor allem aber macht sie eine unbefangene Würdigung des „Natürlichen", die bei der religiösen Grundstimmung die landläufige Erwartung überraschen muß, möglich. Politik, Arbeit, Wissenschaft, Kunst sind nicht notwendige Übel für den in das Materielle Gebannten, sondern die willkommene Gelegenheit für den zur Beherrschung des Materiellen Bestimmten, sich als freie Persönlichkeit zu betätigen. Wenn auch der aufsteigenden Entwicklung des im Mittler geeinten Organismus des wahrhaft Humanen das düstere diabolische Pendant gegenübersteht, so ist doch Rocholls Meinung vom Einzelleben ein sonniger Optimismus: der Glaube an die Ideale des Schönen, Wahren, Guten. Selbst wo man seine Verankerung im Transzendenten unter andern Gesichtspunkten ablehnt, wird man doch zugeben, daß diese Humanität Rocholls die christliche Religion in der Tat als eine sittliche Kraft von unvergleichlicher Mächtigkeit zeigt.

Lebenslauf.

Ich, Werner August Friedrich Immanuel Elert, ev. luth. Konfession, preußischer Staatsangehöriger, bin geboren am 19. August 1885 zu Heldrungen, Provinz Sachsen, als Sohn des jetzt zu Lunden in Holstein lebenden Kaufmanns August Elert und seiner Ehefrau Friederike, geb. Graf. Nachdem ich vier Jahre lang die Volksschule meiner Heimatstadt und sechs Jahre lang das Realgymnasium zu Harburg a. d. Elbe besucht hatte, war ich zwei Jahre auf dem Predigerseminar zu Kropp in Schleswig. Nach Ablauf dieser Zeit verließ ich das letztere auf Wunsch meiner Eltern und besuchte nun ein Jahr das Gymnasium zu Sangerhausen und zwei Jahre das Gymnasium zu Husum. Als ich hier Ostern 1906 die Reifeprüfung bestanden hatte, bezog ich zunächst die Universität Breslau, um dem erwählten Fachstudium, der Theologie, obzuliegen. Ich widmete mich jedoch auch dem Studium der Philosophie und wurde nach meiner Übersiedelung auf die Universität Erlangen besonders durch Herrn Professor Dr. Falckenberg für die Geschichte der Philosophie, namentlich der Philosophie seit Kant, lebhaft in Anspruch genommen. Ich studierte nach einjährigem Aufenthalt in Erlangen weiterhin zwei Semester in Leipzig und zwei Semester abermals in Breslau. Älteren Neigungen folgend wählte ich aus dem Gebiet der neueren Philosophie das vorliegende Thema. Es sei erlaubt, an dieser Stelle Herrn Professor Dr. Falckenberg für die von ihm erfahrene gründliche Einführung in die tiefen Probleme der neueren Philosophie aufrichtigen Dank auszusprechen. —